ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DEGLI STUDJ DI NAPOLI

Nuova edizione accresciuta e migliorata
con note del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOLUME V.
LA FILOSOFIA MORALE

FIRENZE
PRESSO PIETRO FRATICELLI
1843

LA FILOSOFIA MORALE

CAPO I.

Dell' influenza della volontà sull' intelletto.

§. 1. Noi abbiamo fatto fin quì l'analisi dell'umana intelligenza. L'uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà può chiamarsi *filosofia pratica*, come quella dell'intelletto può chiamarci *filosofia teoretica*. La filosofia può, in conseguenza, definirsi: *la scienza del pensiere umano*. Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive, ed attive, che accadono nel nostro spirito, e delle quali abbiamo coscienza, ma pure tutte le potenze passive ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie; alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto*. Così l'intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, l'analisi, la sintesi. Le altre facoltà del pensiere si chiamano con nome generale *volontà*. La volontà comprende dunque il desiderio, e la volontà propriamente detta.

Nei tomi antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioè della scienza dell' intelletto: debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà.

§. 2. Nello spiegarvi questi elementi io seguirò lo stesso metodo, che finora ho praticato; cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai, dalle scienze antecedentemente spiegatevi, vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete, che la volontà dirige le facoltà della meditazione, sapete ancora, che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque, che la volontà ha un' influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto, la volontà dunque influisce sul nostro intelletto, ed il nostro intelletto influisce su la nostra volontà.

Questa scambievole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dobbiam partire per giungere all' ignoto, che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d'uopo, che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunque distintamente l' influenza della volontà su l' intelletto, e dell' intelletto su la volontà.

§. 3. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto; ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità; poichè le sensazioni nascono in lui dall' azione degli oggetti sensibili su gli organi sensorii del proprio corpo:

posta, in conseguenza, questa azione, non dipende mica dalla volontà, che lo spirito provi, o che non provi la sensazione; e che provi questa sensazione piuttosto che un'altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di calore; nè negl'intensi freddi dell'inverno l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza, che questo gli produce. Posta dunque l'azione degli oggetti esterni su certi organi sensorii, la sensazione che nasce è necessaria, ed indipendente dalla volontà

Ma nulla di meno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello, che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorj del proprio corpo; ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i propri sensi all'azione dei corpi esterni; e quindi procurarsi, o privarsi di alcune date sensazioni.

Nel nostro corpo fa d'uopo distinguere due specie di moti, alcuni sono necessarii, cioè indipendenti dalla propria volontà, tali sono, per esempio, la circolazione del sangue, i moti della digestione, quelli necessarii alla vita, quelli del cuore, e de' polmoni ec.; altri sono volontarii, e dipendono dalla volontà, tali sono per esempio il parlare, lo scrivere, il camminare ec. Ciò premesso l'esperienza c'insegna, che lo spirito, vo-

lendo far nascere in se alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontarii nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla marina, ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il Cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del Cielo.

Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontarii toglierlo, e non lo tolgo: queste sensazioni sono, a tal riguardo, dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo, che un predicatore sale sul pergamo, per fare un discorso; dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio, o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro Oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, ed io non l'ho fatto.

Da ciò segue, che bisogna distinguere due specie di sensazioni, *le sensazioni involontarie, e le sensazioni volontarie*. Le prime son quelle, che lo spirito non prevede, di dovere in certe circostanze nascere: le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota: ivi all'improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo, è chiaro, che le sensazioni della strada son volontarie; ma che quelle della morte improvvisa di questo uomo, perchè non prevedute, sono involontarie.

Segue ancora, che bisogna distinguere le azioni positive dalle *omissioni*. Alcune sensazioni son volontarie, perchè si fanno alcuni moti volontarii, per averle; altre sono volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarii, che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà.

I moti naturali, che nascono nel nostro corpo, dopo il cibo, dopo le bevande, dopo una camminata, sono mediatamente volontarii, perchè effetti di moti volontarii, e perchè io potrei impedirne la continuazione, dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita! Sarebbe da desiarsi che coloro, i quali accusano spesso la Provvidenza de' mali, che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita (1).

(1) Questa riflessione del ch. A. non so quanto possa suonar bene all'orecchio di alcuni, specialmente dopo il discorso antecedente: *potrei impedirne la continuazione* (dei moti naturali), *dandomi la morte*. Che lamentarsi della Provvidenza nei mali, anche quando non vi abbiamo contribuito colla nostra volontà, sia pessimamente fatto, è vero: ma non ne viene che, senza lamentarsi per non soffrirli, ci dobbiamo dar piuttosto la morte. — Questa non è al certo la conseguenza che l'A. vuole che qui si deduca; ma bensì che della maggior parte dei mali che ci affliggono siamo noi stessi gli autori, col cattivo uso della nostra volontà. Troppo è cognita l'integerrima morale del gran filosofo calabrese, che ad una profonda e vastissima dottrina unisce una religiosità esemplarissima, talchè non deve nascer verso di lui sì ingiusto sospetto: ma ho creduto far tale avvertenza per qualche inesperto giovane che credesse qui insinuarsi, sebbene non svelatamente,

Se vi sono sensazioni involontarie, e volontarie, e se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli, e se finalmente il desiderio, e l'avversione o sono lo stesso piacere e lo stesso dolore: o pure nascono in seguito di essi, segue, che vi sono de' desideri volontarii e degli involontarii (1).

§. 4 Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito, può avvenire, o che alcucune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali; nell'una e nell'altra supposizione lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri; e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni, all'oggetto delle quali non si attende e rendendosi più viva quella delle altre a

l'orribile dottrina del suicidio, tanto contraria alla sana filosofia ed alle leggi divine ed umane.

(1) Questa teoria, malintesa può urtare alcuni, poichè nel senso più ovvio e comune ogni desiderio si giudica volontario se non nella sua origine, almeno per non aver distratta la mente dall'impressione che un oggetto ha prodotta, anche senza un antecedente atto di volontà. Però per contentare questi meticulosi sarebbe bene osservare che il desiderio come *forte impressione piacevole ec.* può essere involontario in principio, e cessa di esserlo quando avvertita tale impressione la volontà vi si trattiene.

cui si attende: sia divenendo insieme, e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni o pure ad una serie di fantasmi, che ha luogo nel mio spirito.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§. 5. Nella psicologia abbiamo detto, che le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi, e la sintesi: e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l'attività intellettuale su di un dato oggetto, o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella psicologia abbiamo inoltre osservato che un certo atto di analisi è necessario, per aver luogo l'immaginazione, e che i diversi legami posti dall'attenzione fra le nostre percezioni, sono la causa dei diversi fantasmi, che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l'analisi e su l'immaginazione, merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre, che ha lo spirito, la volontà produce tanti piaceri, e dispiaceri fattizii. Per qual ragione, in effetto, il piacere sperato è maggiore del piacere sentito? Ciò avviene, perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell'oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene; e così egli crea, secondo la bella espressione di *Elvezio*, delle

rose senza spine. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò, che gli è contrario, e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene, che l'accompagnano. Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco, ove si dà una gran festa: allora colpito dall'illuminazione, dalla magnificenza de' mobili, dalla brillante comparsa de' convitati, e dall'armonia della musica, egli esclama in se stesso, oh quanto è felice il ricco! La felicità di lui è tanto superiore alla mia, quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio. Intanto egli s'inganna, perchè non vede essere la vivacità dell'impressione, che riceve, in parte l'effetto della novità, ed egli fa astrazione da tutte le cure, e da tutte le pene con cui si comprano da' ricchi i loro piaceri. Il potere di separare da una condizione differente dalla propria, i mali che non si sono provati, rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui (1).

I primi atti di attenzione o di analisi, hanno la loro origine, come abbiamo detto nella psicologia, nelle impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo

(1) Però si verifica l' antico detto: *Nemo sua sorte contentus:* ma bisognerebbe aver sempre in mente questi versi dell'immortal Metastasio:

Se a ciascun l' interno affanno
Si vedesse in fronte scritto,
Quanti mai che invidia fanno
Ci farebbero pietà.

e tal riflessione! quanto mal umore toglierebbe da questo misero mondo!!

muove la volontà, la quale concentra l'attività dello spirito su l'oggetto del desiderio, o della avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni; le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, sono naturali, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee, in modo che una massima parte dipende dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion di esempio, in mezzo ad alcune società, che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta; le associazioni, in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio, sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio, per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni, che ci rendono intelligibili siffatte lingue, debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie dalle volontarie; così fa d'uopo distinguere i fantasmi involontarii dai volontarii. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti; se rivolgo la mia attenzione a'monumenti, che me li risvegliano, i fantasmi che hanno luogo in queste occasioni, sono volontarii. Ma se camminando m'incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio; il fantasma del tempio, che in tal caso si produce nel mio spirito, è involontario.

Da ciò segue, che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare, di prestare attenzione a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma, che non si vuol riprodurre; la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l'attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre, sono associate. L'immaginazione dipende dalla sensibilità, e dall'analisi: la volontà esercita quell'impero su l'immaginazione, che esercita su la sensibilità e su l'analisi.

§. 6. Nella psicologia vi ho detto, che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi, e della sintesi. Vi ho detto ancora, che queste facoltà sono, nel loro esercizio, sotto la direzione della volontà: il giudizio è dunque ancora sotto l'influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l'attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi, ed aprirli; ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, la impressione della luce è necessaria, ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un Aritmetico due numeri per sommarli insieme: egli può farne l'addizione, e può non farla; ma tostochè si determina a farla, non dipende più da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio diremo dunque, che la comparazione è volontaria; ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là del giusto l'impero della volontà su i nostri giudizii: eglino pretendono che i giudizii sieno atti della nostra facoltà di volere, non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio, nel suo risultamento, è la percezione del rapporto tra il soggetto ed il predicato, e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere, ma le percezioni, che risultano dalla direzione di questa facoltà, sono fatti necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall'intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente l'uguaglianza fra due volte due, e quattro? Chi può negare, che questa verità, *due preso due volte è quattro*, sia una verità, indipendente dalla nostra volontà? Ma dicono i cartesiani, giudicare, che un pensiere sia vero, o che sia falso, e dare il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarla è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla: due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione, la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione, sono il soggetto, il predicato, ed il segno della afferma-

zione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario, che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato, e per tale oggetto è necessaria l'azione delle facoltà meditative: dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione che è un atto di quella facoltà, che abbiamo chiamato sintesi: in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto: dopo tal percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo: egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto, da ciò è nato, che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in un'unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo, e questa unione appartiene alla facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un atto dell'intelletto non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma, replicano i filosofi, che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalla conoscenza del soggetto, del predicato, e del rapporto fra l'uno e l'altro. Questo consenso non è dunque un atto dell'anima che conosce, ma un atto dell'anima che vuole. La prova di questa differenza è, che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in nu-*

mero pari, senza affermare, che esse sono effettivamente tali, il che prova essere l'affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto, che il giudizio consiste nell'unire in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L'avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato, e del rapporto, non è la stessa cosa, che l'unirle in unità sintetica. Inoltre l'intendere il senso di questa proposizione, *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

Elvezio il quale si sforza di spiegare tutti i fatti morali per mezzo dell'interesse dice, che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo. Io convengo, che l'uomo può negare colle parole le verità le più evidenti; ma non posso ammettere, che lo spirito umano possa percepire un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche: ma dell'influenza delle passioni sull'intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§. 7. Se la nostra facoltà di analisi, come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne' nostri piaceri, e ne' nostri dolori fattizii, le due facoltà di analisi, e di sintesi riunite ne esercitano una maggiore; e con ciò la nostra volontà ci crea de' piaceri fattizii, di cui sono incapaci gli animali, che, come abbiamo spiegato nella logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle accennate facoltà

il poeta, ed ancora l'oratore facendo astrazione da ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello, e riunendo insieme questi prodotti dell'analisi, crea colla sintesi un oggetto, che fa su l'animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, cadrebbe nel pericolo di annojare gli spettatori: il poeta toglie coll'analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione; egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con *Hume*, che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura: esso è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa, che è la volontà, quello dell'effetto, cioè di una modificazione nella facoltà di conoscere: vediamo, che questi due fatti sono costantemente uniti; ma non vediamo il modo della loro unione; nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l'atto del volere scrivere, ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell'influenza della volontà su l'intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione, di cui parlano i moralisti, fra l'ignoranza *vincibile* o volontaria, e l'ignoranza *invincibile* o involontaria: e la distinzione ancora fra l'errore *vincibile* o volontario, e l'errore *invincibile* o involontario. L'ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera, per dileguarla, i mezzi che sono in nostro

potere; ella è invincibile, quando i mezzi, per dileguarla, non sono in nostro potere. L'errore, il quale nasce dall'ignoranza vincibile, è vincibile; quello poi, che nasce dall'ignoranza invincibile, è invincibile. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed ove volendo posso leggere de' buoni libri; se tralascio, potendo, d'istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria; l'errore, che da questa ignoranza potrà derivarne, sarà eziandio vincibile e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l'ignoranza in cui egli sarà, si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell'errore, che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà, per evitare l'errore, è maggiore di quello per evitare l'ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di esempio, di cui ignoriamo le cause: questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali effetti, una causa immaginaria; l'errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare, che la pressione dell'aria atmosferica era la cagione della salita dell'acqua nelle trombe vôte. Ma il loro errore era vincibile, quando adducevano per causa di tal salita, l'errore della natura pel vôto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L'errore pel nostro spirito non è tanto necessario, quanto comunemente si crede; ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere, che ella non può oltrepassare giammai.

CAPO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà.

§. 8. Se l' influenza della volontà nell' intelletto è un fatto, quella dell' intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo suppone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra, che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall' intelletto e l' intelletto dalla volontà Se si riflette attentamente su la quistione, che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha qui alcun circolo, e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi, che un oggetto produca in noi un' impressione piacevole: questa sensazione, se non è lo stesso desiderio, produce il desiderio di averla isolata: un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo: da questo volere segue l' attenzione dell' anima su l' oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità, e perciò all' intelletto· l' atto del volere dipende dunque dall' intelletto. L' attenzione all' oggetto appartiene alla facoltà di analisi, e perciò all' intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà: la volontà influisce dunque nell' intelletto. La sensazione dell' oggetto piacevole influisce perciò nella volontà: e questa influisce su l' attenzione verso di questo oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere,

la quale sia condizione dell' atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell' intelletto. Diamone un altro esempio: voglio conoscere la fisica: prendo un libro che tratta di questa scienza: leggendolo mi accorgo, che per bene conoscere la scienza fisica, fa d' uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure: ciò mi determina a studiarle Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell' intelletto, e dell' intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia da' sentimenti; questi essendo piacevoli o dispiacevoli determinano lo sviluppo dell' attività dell'anima. Da ciò segue, che l' intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezione; laddove si possono, e si danno difatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§. 9. La volontà dipende dal desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio?* Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo, che esso è *l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte, che ciascuno sente in se stesso che cosa sia questa inclinazione, quando l' anima è affetta da' desiderii. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta; e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del

desiderio suppone, che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, applicando questo vocabolo all' anima.

Nello spirito non osserviamo moti, ma alcune modificazioni, delle quali abbiamo coscienza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri*. Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri: il principio delle sue azioni chiamasi volontà: la volontà suppone come condizione il desiderio: questa condizione dispone la volontà ad operare, purchè non vi sia un impedimento; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà! Ma che cosa è mai questa disposizione? Se per essa s' intende una percezione piacevole o dispiacevole, io ho una nozione del desiderio; ma se s'intende qualche altra cosa, non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d' *inclinazione* applicato allo spirito? Questo vocabolo può esprimere, applicato ai corpi, la direzione di una linea relativamente ad un' altra linea, o ad un piano; così diciamo che i gravi abbandonati a se stessi si muovono per una linea perpendicolare all' orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all' anima (1).

(1) Ecco ciò che risponde all' A. il ch. P. Luigi Taparelli gesuita nella sua bell' opera *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (Palermo 1840 Stamperia d' A. Muratori).

Tutto il linguaggio *psicologico*, incominciando dal nome stesso di *spirito* soggetto di tutta la psicologia, è tutto una terminologia materiale; nè il popolo nè i filosofi, anche i più risoluti a sterminar le metafore,

§. 10. La dottrina, la quale pone il desiderio nelle percezioni piacevoli e dolorose, sembra pre-

seppero finora abolire interamente le analogìe del linguaggio spirituale col materiale; e lo stesso egregio professore di cui esaminiam la opinione, nell'atto che scomunica il *moto* e la *tendenza*, che cosa vi sostituisce? il *pensiero*, il quale non è finalmente se non un *pensare* ossia *pesare*. Or io non veggo perchè l' animo possa più agevolmente assomigliarsi ad una bilancia che *pesa*, che ad un cavallo che *corre* e *tende* al pallio; l'una e l'altra espressione è ugualmente metaforica nella sua origine, e se falsa è la seconda, sarà ugualmente la prima. Frattanto il fatto ci dimostra esser naturale all'uomo usar tali forme di dire; e sì naturale che non sa nè può, tutto che vi si studii, parlare altrimenti. Dovrem noi dunque inferirne che la natura lo pose nella dura necessità di perpetuamente spropositare?...E poichè il fatto costante del linguaggio mi dice che la volontà è una *tendenza* ed ha un *moto*, domanderò alla filosofia non già *se vi sia*, ma *qual sia* quel principio di identità per cui vero è il vocabolo, sia che al corpo si applichi o allo spirito.

Se incomincio a meditare sul *moto* del corpo e domando alla filosofia che cosa ei sia, ella mi fa osservare il moto essere nel corpo una mutazione di luogo, ossia un atto con cui un corpo passa da un luogo ad un altro. Ma questa voce *luogo* che cosa mi esprime? nulla più che una relazione nello spazio *concreto*, o come altri dicono *reale*. Il moto attivo del corpo è dunque un atto con cui il corpo cangia le relazioni sue nello spazio concreto. Questo *atto* dura finchè il corpo non sia giunto al termine a cui egli *tende*, e che dà compimento alla sua *tendenza*. Ma che intendo io nel dire *tendenza* del corpo? Ognun vede che se il muoversi è l'atto di chi *tende*, la *tendenza* è il principio ossia la causa del muoversi; ma non del moversi comunque: *tendere* è voce relativa ed include la idea di un termine a cui si stenda. L'analisi dunque del moto corporeo mi presenta cinque idee, 1. del corpo che agisce,

sentare varie difficoltà. In primo luogo pare, che il desiderio supponga l'assenza della percezione

2. del principio con cui agisce che suol dirsi *forza*, 3. della relazione locale (ossia del *punto*) *da cui* comincia l'azione, 4. della relazione locale *a cui* è diretta la azione, 5. della continua mutazione successiva di relazioni locali, o ciò che equivale, del non riposare un momento in una medesima relazione. La forza con cui si muove, si chiama *tendenza* quando si considera ordinata al termine finale, ossia alla relazione ultima a cui dee giungere il mobile.

Or io domando a me stesso: il moto è egli *essenzialmente* congiunto col corpo? certo che no, altrimenti ogni corpo sarebbe in moto; posso dunque separar dal corpo la idea di *moto*. E se lo spirito è capace di tutte le affezioni espresse nella analisi del moto corporeo, meno le affezioni proprie del corpo, potrò giustissimamente applicare allo spirito la voce *moto* Tentiamo l'applicazione della analisi, e vediamo se ella riesce. Dovrò dunque al *corpo* sostituire *spirito*, alle relazioni *concrete* di *spazio* sostituire relazioni *intelligibili* di *ordine*; il rimanente tutto starà a suo luogo. L'analisi del moto dello spirito mi presenterà dunque. 1. uno spirito che agisce, 2. il principio con cui agisce, che suol dirsi *forza* o *facoltà*, 3. la relazione di ordine da cui comincia la azione, 4. la relazione di ordine a cui ella termina, 5. la continua mutazione successiva di tali relazioni. Se io posso trovar tutto ciò nello spirito avrò un *moto* spirituale, come trovandolo nel corpo ebbi moto corporeo.

Io chieggo dunque al linguaggio volgare un qualche vocabolo che esprima un *moto spirituale*, e mi si affaccia il verbo *discòrrere;* veggiamo se al mio spirito quando discorre posso applicare l'idea analitica del moto. Il mio spirito che sta or *discorrendo*, sta egli *correndo* veramente da un punto ad un altro? Egli è partito dal *corpo moventesi* e vuol giungere al *moto spirituale;* egli ha dunque realmente cangiate le sue relazioni; o diciam meglio è andato successivamente cangian-

piacevole; e che non possa, in conseguenza, riporsi in questa percezione. Ciò mi dà l'occa-

dole, e ad ogni nuovo passo fatto nei raziocini si è trovato in nuove relazioni colle verità che andavano sviluppandosi sotto lo sguardo della intelligenza, *facoltà* o *forza* con cui egli cangiava successivamente le sue relazioni, *affine* di giungere a quella in cui avrà riposo. Notatelo bene questo *affine*, giacchè egli vi dice che cosa sia *tendenza* spirituale: *tendere*, abbiam detto pocanzi, è voce relativa, e vuol dire — muoversi *affine* di giugnere ad un tal punto determinato —.

Abbiam noi dunque trovato nello spirituale tutte le idee di *moto* che si rinvengono nel corporale, 1. il mobile, 2. la forza, 3. il punto di partenza, 4. il punto di direzione, 5. la successiva mutazione di relazione. Abbiam trovato tutte le idee incluse nella *tendenza*, giacchè il *moto* si fa *affine* di giungere ad un punto determinato. Or io domando perchè mi sarà vietato di usare il vocabolo dove rinvengo la cosa? forse perchè il soggetto è diverso? Ma in tal caso tutti gli aggettivi dovranno appropriarsi ad un solo sostantivo, o almeno ad una sola specie nè più potrò dire *tre* proposizioni di *tre* libri diversi, giacchè la proposizione è un essere spirituale, il libro un essere corporeo; il *tre* dovrà dunque usarsi esclusivamente o per l'una o per l'altro.

No: l'uomo *essere composto ma uno*, non può parlare senza associare necessariamente in una perfetta unità il doppio ordine di cognizioni, di cui egli ritrova il principio in se stesso e gli obbietti in ambedue gli ordini di esseri che egli conosce. Se la primitiva significazione dei vocaboli nasce dall'ordine sensibile, ciò avviene perchè il senso è il primo che desta le nostre facoltà ad operare secondo la loro natura. Ma in quella guisa che sarebbe erroneo l'inferire dalla precedenza cronologica delle nozioni sensibili la nullità delle spirituali; così daremmo in errore se dalla precedente significanza materiale dei vocaboli inferissimo che essi non hanno veramente un significato spirituale. Il linguaggio ci fu dato per esprimere tutte le nostre idee,

sione di meditare più profondamente su la natura del desiderio. Supponiamo, che avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desiderio di averla di nuovo, ecco i fatti che accadono nel mio spirito: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me: un tal fantasma in se stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze, che lo accompagnano, dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l'oggetto della sensazione piacevole: questa percezione dell'assenza dell'oggetto piacevole è dispiacevole. Se l'oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro; questa

dunque tutte realmente le esprime, sieno esse spirituali o materiali. Anzi ardisco aggiungere, come ogni metafisico insegna, che egli è più necessario allo spirito che al senso. Talchè se un equo giudice udisse un giorno le idee sensibili intentar lite alle spirituali per appropriarsi esclusivamente il linguaggio, ben potrebbe esser tentato di condannarle nelle spese, e ricordar loro la parentela che esse hanno si stretta cogli *animali non parlanti*, e che, come nell'esistenza l'uomo incomincia principalmente nel materiale e si perfeziona principalmente nell'ordine spirituale, così la sua espressione quando è ancor rozza nel nascere ha *principalmente* un significato materiale, ma giunta a perfezione ha *principalmente* un significato spirituale.

Mi permetta dunque la filosofia che io usi le parole di *tendenza* e di *moto* spirituale, che natura mi pose sul labbro; ognun può capir ormai ciò che io intenda nell'adoprarle: quando dico — *la mente, la volontà si muove* — voglio significare che ella sta in atto di cangiare le sue relazioni; quando dico che ella *tende*, voglio significare che ella *si sforza di muoversi per* giugnere alla tal relazione; quando parlo delle sue *tendenze*, parlo di quei conati con cui ella si sforza di giungervi.

percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora; ella è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro, che tal sensazione rinascerà; e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano del tempo presente: lo stato di desiderio è dunque uno stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioui sul desiderio son confermate dall'esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne'sogni ne'quali, come abbiamo detto nella psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizii sull'assenza dell'oggetto piacevole; i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo, che desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l'immaginazione della futura visione dell'oggetto desiderato, sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo, agitato da desiderii violenti, vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti, che l'allontanano dall'oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso, di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli, che le dispiacevoli, spingono la volontà ad operare pel conseguimento dell'oggetto, ma vi sono de'casi ne'quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle, a cui la spingono

le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderii, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete, e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l'atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuti i primi sorsi dell'acqua posso continuare a desiderare il bere, e quindi a voler bere ed a bere: qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere; questa seconda serie è della stessa natura della prima: si desidera un secondo bere: da questo desiderio nasce l'atto di volere questo secondo bere: da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto.*

Son persuaso, che gli spiriti superficiali riguarderanno come minute queste analisi del desiderio i pensatori nondimeno le riguarderanno come importanti. Dalle stesse risulta, che non ogni percezione piacevole è un desiderio; e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell'oggetto; ma eziandio il giudizio dispiacevole dell'assenza di quest'oggetto. Quando l'oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è dunque diverso dalle

percezioni piacevoli e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore.

§. 11. I desideri dispongono la volontà alla azione: l' effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera o sul corpo producendo quei moti che chiamammo volontarii, o immediatamente su l' intelletto: tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella nostra facoltà di conoscere; poichè nel primo caso i moti volontarii del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all' anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso dunque l' azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione *Wolfio* ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l' oggetto del nostro desiderio è di produrre nello animo degli altri uomini alcune date modificazioni, ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere, o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo, per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia per lo ben essere della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere, e per commuovere i suoi uditori. Il filosofo scrive, per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempii che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente; ma fa d'uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo, per aver noi certe percezioni; o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio. Una tal quistione è della più alta importanza.

§. 12. Una delle cause, che rende perpetue le dispute filosofiche, è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario, che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viaggio perchè voglio essere in Napoli: il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo; ma l'essere in Napoli, si vuole come fine. Da ciò si vede, che vi possono essere mezzi di mezzi. Quando una cosa si vuole per un'altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine;* ma questa seconda può ancora volersi per una terza, ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque essere fine relativamente ad un'altra cosa. Per andare in Napoli per mare, ho bisogno di una barca; il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio; mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli: questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo: il viaggio relativamente al noleggio è fine;

relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini, bisogna, che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per se stesso, non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo.*

Egli non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso; ma questo piacere non si dee confondere coll'oggetto desiderato.

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare lo stato della quistione: *l'oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini: il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell'anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della quistione, consultando con la buona fede la testimonianza della coscienza, mi sembra facile il risolvere la quistione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volonta, e coll'opre (1). Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso, e sul

(1) In questo ed in simili casi l'azione che ha luogo è inriflessiva, e perciò secondo me, non si può decidere se provenga dal proporsi per fine il bene altrui.

fatto: l' opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze.

Si può egli negare, che la compassione per l'altrui miseria sia un' affezione primaria e naturale del cuore umano? (1) Non sarebbe lo stesso che negare i fatti intellettuali i più luminosi? Gli esempii di quelle persone, che la più violenta scossa provano all' aspetto di un uomo, che venga giustiziato, e maggiormente di un uomo, che innocentemente soffre, dimostrano senza dubbio l' esistenza di questa originaria qualità dello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in deliquio, ed altri impallidiscono anche solo nel vedere spargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che queste percezioni dolorose sono indipendenti dalla nostra volontà; nello stesso modo che è indipendente dalla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere di una pietra, lo è il

(1) Che la compassione per l'altrui miseria sia un'affezione *primaria e naturale* del cuore umano temo che non sarà ammesso da molti, se pur non si voglia intendere che più o meno si trova in tutti gli uomini. Questa anzi che esser primaria, nasce dall' associazione delle idee. *Non ignara mali, miseris succurrere disco* dicea Didone ad Enea; e tale è presso a poco il discorso che ognuno fa o può fare, quando sentesi commosso all' altrui sventure. L' uomo che poco o nulla soffre suol essere spietato. Ma poichè tutti naturalmente provarono de' mali, la reminiscenza di questi, in veder quelli degli altri o uguali, o simili a' proprii, dispone l'animo alla commiserazione: e se ciò è involontario dipende che tale associazione d' idee è involontaria e nasce da prestar, per così dire, il proprio *me* agli altri.

dolore cagionatoci dal vedere il doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta a sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze quegli stessi tiranni a' quali, per gli abiti contratti, è sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono sovente i fanciulli al vedere, che altri piange, e senza saperne il motivo. Qual può essere l' interesse di quella tenera madre, che distrugge colle cure pel suo figliuolo ammalato, la propria salute; e che liberata finalmente da queste cure penose per la morte del figliuolo, cade in languore, e finisce col morire di dispiacere? Qual può essere il motivo, che produce l' afflizione in un uomo per la perdita di un amico virtuoso e stimabile, che aveva bisogno della protezione e de' soccorsi di lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina, che adotto, mi sembra essere l' impressione prodotta colle finzioni su le scene dal poeta. La rappresentazione di un innocente infelice è per noi dolorosa: quella dell' innocente sollevato dall' altrui soccorso è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo, che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell' indigenza; chi mai degli astanti non riceverà una impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra dei potenti soccorsi all' infelice famiglia: chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un' impressione di vivo piacere? Quando *Metastasio* ci

presenta Temistocle in Persia pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria; chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano, e de' figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie con magnanimità, Temistocle dalla dura alternativa, o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto di cui fa uso l' Abate *Genovesi* nel cap. 1. della Diceosina, in conferma della dottrina che difendo, presa da Errigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluga da venti inglesi, che vogavano lungo il lido, per iscoprir qualche passaggio all' Oceano Occidentale, e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali, che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave, e la feluga inglese. Questa feluga diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e salvarono la barca.

§. 13. Ma ascoltiamo i nostri avversarii. I principii motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere, ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo, e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca, ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di se stesso* o di *amore proprio*. Tutte le azioni della volontà derivano dunque dall' amor proprio. L' amor degli altri non è perciò un' affezione primi-

tiva dell' umana natura: non amiamo gli altri se non che pel nostro ben essere; ed il proprio *me* è l'ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell'uomo, le quali in conseguenza, non sono che diverse modificazioni dell'amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall'ignoranza dello stato della quistione. È incontrastabile, che il piacere, ed il dolore sono principii motori della nostra volontà: abbiamo detto, che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose, ed abbiamo ammesso, che i desiderii muovono la volontà ad operare: non consiste dunque la nostra quistione nell'origine, o nella natura de' nostri desiderii; ma negli oggetti degli stessi: si tratta di sapere, se l'oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell'insieme delle nostre modificazioni conoscitive, o se alcuni desiderii spingono la volontà ad operare un cambiamento nello stato interiore dello spirito de'nostri simili. Quando vedendo un infelice io corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa dal dolore, poichè la vista dell'altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare, per produrre un cambiamento nello stato interiore dell'anima dell'infelice; è questo l'ultimo fine, che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica, che dal soccorso prestato all'infelice segue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni; poichè dopo di ciò vedo l'infelice consolato, e sottratto all'a-

zione del dolore: questa replica non indebolisce punto la mia risposta all' obbiezione. Le conseguenze, che seguono da un' azione, non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso; ma penso al mio simile, e mi propongo di produrre un cambiamento nello stato interiore dell'anima di lui: è questo l' ultimo termine del mio desiderio; e per esserne persuaso basta riflettere, che se l' oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l' opprimono, io opererei, in questa circostanza, mosso dal piacere, non mica dal dolore; la vista dell' infelice sarebbe per me piacevole; poichè tutto ciò che si riguarda come mezzo di percezione piacevole è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di *Elvezio* su di tale oggetto.

Nel §. 28. della logica mista vi ho detto. che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini; quindi pare, che l' oggetto della compassione, in questa ipotesi, sia il nostro *Io*. Ma replico: ciò non ha che fare colla nostra quistione: ciò potrà servire a spiegare l' origine ed il fondamento del dolore all' aspetto dell' infelice; ma in nulla contradice la dottrina, che ripone il fine ultimo, a cui spinge la percezione dolorosa nel cambiamento dello stato dell' anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore riconoscono la differenza fra le affezioni interessate, che hanno per fine ultimo il proprio piacere, il proprio utile, e le affezioni benefiche e diffusive, che hanno per fine ultimo il piacere, ed il bene altrui. L' uomo benefico

sente in se stesso un' affezione pel suo simile, ben differente da quella che si sveglia nell' avaro all' aspetto del lucro: e ben differente ancora da quella, che nutre un uomo ambizioso, il quale amando, per conseguire il potere, di farsi un partito, fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui, il secondo il bene proprio: fa parte del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto, od una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il vero amico, il cuor benefico, e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l' affezione dell' avaro, dell' uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell' egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§. 14. Per conoscere esattamente la natura del desiderio, fa d' uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di *Condillac* affetta, per la prima volta, dal dolor della fame, correrà ella da se stessa al cibo? Ma chi mai le farà conoscere, che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua, essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare, e dall' atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiun-

zione; ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l'idea dell'edifizio precede nella mente dell'architetto, l'edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l'idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra, che consista *l'istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L'istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio (1). Non tutte le percezioni piacevoli, in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni, che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte della madre, chi mai se non la stessa natura gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vôto, fa sì, che la pressione dell'aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all'unione de' due sessi.

(1) Mi sembra che l'atto primo di mangiare non sia volontario, ma naturale. Inoltre il desiderio di mangiare, di bere, ec. potrebbe, secondo me, aver luogo la prima volta anche senza conoscer l'oggetto e il modo di usarne per spegner la fame, la sete ec. e nascerebbe dal paragone dello stato molesto presente in cui si provano le sensazioni di fame, sete, ec. col fantasma dello stato antecedente in cui non si provavano, e che or si vorrebbe far ritornare.

Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio; la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli, che si provano nell' atto della stessa.

Vi sono, dice saviamente *Hume* nella sezione seconda de'suoi saggi di morale, bisogni, ed appetiti fisici, che, secondo lo avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l' oggetto della fame e della sete è di mangiare e di bere. Soddisfatti questi appetiti primitivi, ne risulterà un piacere, che potrà divenire l' oggetto di un'altra spezie di desiderii secondarii.

Nello stesso modo vi sono passioni dell' anima, che prima di ogni idea d' interesse, ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la reputazione, il potere, la vendetta; ed allora che si sono ottenuti, ne risulta un godimento, che è la sequela dell'adempimento de'nostri desiderii. Secondo la costituzione interiore dell'anima nostra, esiste in noi un pendìo naturale alla reputazione, che opera prima che ne avessimo raccolto alcun piacere, e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno (1). Ritorneremo in appresso su di questo argomento, intanto conviene notare i seguenti risultamenti dalla nostra analisi del desiderio.

1. Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose; e non se ne ha alcuna nozione,

(1) Mi'sembra che queste passioni dipendano da associazioni d' idee, sebbene abbiano per fondamento il desiderio del proprio ben essere, che è naturale.

allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

2. Il desiderio dispone o è una condizione per le azioni volontarie.

3. Il desiderio dispone la volontà ad operare, o per cambiare lo stato interiore del nostro spirito, o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

4. Vi sono de' desiderii primitivi, i quali precedono il possesso, o il godimento attuale dell' oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti*. (2)

§. 15. Abbiamo veduto, che il desiderio è uno stato dell' anima misto di piacere, e di dolore. Ma il piacere, ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell' anima, o l' uno non è che la sola privazione dell' altro?

Vi sono de' filosofi, i quali pensano, che il piacere non sia altra cosa, se non che il termine del dolore. L' Abate *Genovesi* nel §. 15. del capo 1. della sua Diceosina insegna, per lo appunto, questa dottrina: se ogni brama, e desiderio, egli dice, è un dolore, segue, che il piacere non ci muova, che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l' autore citato, a ben intenderla, il piacere non è altro, salvochè il cessar del dolore, e della noja, il termine del dispia-

(2) In un certo senso tutti i desiderii precedono il possesso o godimento attuale dell' oggetto piacevole, sebbene debba aver luogo prima del desiderio il fantasma piacevole di tale oggetto. Gli istinti sono disposizioni naturali, che producono movimenti pur naturali, e quindi, almeno per la prima volta, indipendenti dalla volontà, come sarebbe l' atto di succiare nel bambino che poppa la prima volta, ec.

cere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell' anima, ed hanno la loro causa positiva nell' azione de'corpi esterni su i nostri organi. Ora mi sembra, che che l' esperienza c' insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non richiamamo la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete, che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si son avute!

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato di piacere attuale, non sembra mica necessario, che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d' indifferenza, ed immaginate di esser sorpreso dall' armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme, e di vaghi colori, da un odore soave ec., domando per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazioni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d' indifferenza, di piacere, e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in se stesso, senza relazione all' altro, sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell' immaginazione vi si associi (1). L' equivoco degli avversarii con-

(1) Si può anche osservare che sovente essendo affet-

siste, perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfazione del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato, è uno stato misto dell' anima, ed il piacere ne è una parte essenziale (1).

Egli è certo, che la coscienza della diminizione, e della cessazione del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa di una sensazione piacevole, prodotta dall' azione esterna di un oggetto su i nostri organi sensorii. L' inglese *Burke* chiama il sentimento piacevole, che accompagna l' allontanamento del dolore, *delizia*, *diletto*, *gioja*.

La cessazione del piacere può modificar l'anima in tre modi: se esso cessa semplicemente, dopo d' aver durato un tempo convenevole, lascia lo spirito nello stato di indifferenza; se esso è interrotto subitaneamente, l' anima è affetta da un sentimento dispiacevole, che può chiamarsi *controtempo*; se finalmente il piacere cessa, senza lasciar la speranza di ritornare; questa perdita è accompagnata da un sentimento, che può chiamarsi *affanno*. Se assisto con piacere al teatro,

ti da una modificazione piacevole, senza che quella cessi, se ne unisce un' altra pur piacevole; come per esempio mentre provo il piacere di una bibita fresca in tempo di estate, odo un pezzo di musica, vedo una bella prospettiva ec. Il secondo piacere non è certamente una cessazione di dolore. Bisognerebbe suppor madrigna la natura, se non ci concedesse alcun piacere che a prezzo di qualche dolore: ed i poeti non potrebbero presentare una serie di fatti differenti dilettevoli, senza frapporre ad essi dei pezzi noiosi.

(1) Di più non ogni piacere proviene da un desiderio sodisfatto.

terminato lo spettacolo, il piacere cessa, e questa cessazione mi mena nello stato d'indifferenza: se nell'atto che sto godendo dello spettacolo teatrale, una causa improvvisa mi chiama in altro luogo, l'interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore; esso sarà la cessazione di un piacere, che non ha durato un tempo convenevole; esso sarà ben chiamato un *contrattempo*. Ma se sarò condannato da un decreto della giustizia a non poter mai più intervenire al teatro, ciò sarà per me un *affanno*.

§. 16. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desiderii. Da ciò segue, che vi sono tante specie di desiderii, quante specie vi sono di piaceri e di dolori. Ma vi sono diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro. che hanno concentrato tutte le facoltà dello spirito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto *Elvezio*, non ammettono, che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza i difensori del *sensualismo*, cioè della morale del piacere. L'analisi che nella psicologia vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie dei nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora dei piaceri; fa d'uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione*. Noi siam dotati della facoltà meditativa, le facoltà elementari della quale sono l'analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri

della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha un piacere comune a tutte le facoltà dell'intelletto, e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto nuovo. La curiosità è uno de' primi desiderii, che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere, che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo: eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. L'appetito della curiosità è molto vivo, ma molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte de' suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà, che si trova comunemente nella natura, le stesse cose si presentano frequentemente, e perciò non potrebbe dare, che noja e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quello della novità (1).

§. 17. Io credo che i principii attivi indeliberati della nostra natura siano i seguenti, 1. desiderio de' piaceri sensitivi che può chiamarsi appetito sensitivo, ed in esso si sente compresa l'avversione al dolore sensibile, 2. il desiderio della propria eccellenza, 3. il desiderio di conoscere il vero, o sia la curiosità, 4. il desiderio

(1) Quando però dopo aver molto veduto, pochi oggetti nuovi possono appagare il desiderio della curiosità, l'uomo specialmente di viva imaginazione, supplisce a questa mancanza con piaceri intellettuali di altro genere, come son quelli che nascono da combinare insieme le molte idee acquistate, scoprirne de' nuovi rapporti, ec.

della società, 5. il desiderio della gloria, 6. il desiderio della superiorità sugli altri uomini, il che comprende quello del potere e l'emulazione, 7. l'affezione.

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de'piaceri dei sensi è dunque un desiderio primitivo. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella di aver fatto un'azione virtuosa, quella del proprio talento, non è forse un piacere puro ed energico?

Il piacere di conoscere il vero, ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desiderii tendono a far cambiare lo stato interno dell'anima propria. Ma, come abbiam osservato, noi abbiam ancora una tendenza a far cambiare lo stato dell'anima de'nostri simili. Questo cambiamento può ancora essere, sotto un certo aspetto, riferito a noi; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo all'eccellenza nell'opinione altrui, e può essere esente da qualunque relazione a noi, ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate. Il desiderio della gloria mi sembra, che occupi il mezzo fra le affezioni interessate e le disinteressate.

Per mezzo di queste sette tendenze primitive l'intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente ed abituali.

Ma l'intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva; i sentimenti appartengono alla prima; il giudizio ed il raziocinio appartengono alla

seconda. Chiamiamo per brevità la facoltà meditativa *ragione;* ed esaminiamo l'influenza della ragione su la volontà.

§. 18. Tutto ciò la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L'oggetto della volontà è dunque il bene, e non può essere che il bene. Si dice, che l'oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natura esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli voti di senso. L'uomo non vuole che beni particolari; ma le volontà degli uomini son varie: malgrado nondimeno la varietà de' voleri umani, tutti questi voleri convengono in ciò. che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice: *l'oggetto della volontà è il bene generale*. Ciò vale a dire che sebbene gli oggetti de' voleri degli uomini sieno varii, pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro, che li vogliono sotto l'aspetto di bene, e gli uomini non possono volerli che sotto l'aspetto di bene.

Inoltre: l'uomo è dotato di ragione; in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni, e si forma le idee del finito, e dell'assoluto, o dell'infinito. Applicando all'idea generale del bene la nozione dell'infinito, la ragione gli mostra un *bene infinito*.

È un fatto, che vi sono de' piaceri fisici seguiti da dolori fisici: è un altro fatto, che l'uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri e dolori fisici, e giudicare, che i secondi sono maggiori de' primi. Generalmente, è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori

dolori. Un uomo, che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute, e la sua reputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal piacere sono di questo maggiori? Un uomo, che dissipa nel giuoco, nella crapula e nelle dissolutezze le sue sostanze, e che cade, in conseguenza, ne' mali di un'estrema indigenza, può egli non conoscere, che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo che cedendo al momentaneo piacere della vendetta, è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni, può egli mai non giudicare, che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere, se nel momento che egli soffre non iscegliesse meglio di rinunciare a questi piaceri se ritornassero, che di soffrire i dolori che l'opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso*, di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione, nel caso di cui parliamo, presenta all'uomo il piacere come un *male*.

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggior piacere della sanità, fondamento anzi di tutt'i piaceri! (1) e

(1) Vi sono alcuni piaceri intellettuali indipendenti dalla sanità, come quelli che prova un malato in udire il felice risultamento di qualche sua intrapresa, di qualche sua azione benefica. Il Nelson che prima di morire, gravemente ferito, udì che la vittoria era per i suoi, tra le angosce della sua agonia provò al certo un vivo piacere Lo stesso avvenne ad Epaminonda. La sanità bensì è il fondamento di tutti i piaceri fisici; e nello stato di malattia, specialmente grave, è quasi impossibile

pure non conviene forse alcune volte comprarla coll' amarezza de' medicamenti, co' dolori della fame e della sete? Non è forse penoso il travaglio della meditazione? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente?

I piaceri di questa vita son momentanei: essi spariscono come le nuvole all' avvicinarsi della bella stagione.

Tutti questi paragoni somministrano l' idea del bene finito. Ma l' uomo ha l' idea dell' infinito, e combinando questa idea con quella del bene si forma l' idea di un *bene infinito.*

La ragione si forma dunque l' idea di un bene esente da qualunque male, che è immutabile ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe, che il bene da lui scelto per se stesso non fosse di breve durata, ma eterno ed immutabile: ogni uomo vorrebbe, che questo bene fosse esente da qualunque male. L' idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male, che lo accompagna, ed il timore di poterci il bene essere rapito. L' uomo desidera dunque 1. che il bene sia esente da qualunque male, 2. che il bene sia eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile: esso è essenziale alla ragione; esso è il modello, su del quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ogni bene finito, il cui ideale esprime, o rappresenta la perfezione suprema. La felicità, dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l' unione di tutti

serbare attitudine ai piaceri intellettuali e morali.

i beni segregati da tutti i mali, *secretis malis omnibus cumulatà bonorum complexio.*

Questo ideale della felicità, essenziale alla nostra ragione, ha fatto ancora dire a' filosofi: *che l' uomo ha una tendenza invincibile verso il bene generale, o la felicità.* Ciò significa, che l' uomo ha un' idea del *sommo bene;* che egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare, e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo; poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene per se stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L' uomo ha dunque una tendenza invincibile all' infinito, ed all' immutabile.

Io non esamino nel momento, se questo bene sommo, a cui l' uomo tende, sia reale: e molto meno esamino se l' uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire, che l' uomo ha un' idea del sommo bene; che questa idea deriva dalla sintesi della ragione, con la quale sintesi lo spirito applica all' idea generale del bene la forma dell' assoluto, cioè dello infinito; finalmente che questo ideale della ragione è ricercato, sebbene invano, nei beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un individuo pensato dalla sola ragione. L' immutabile, l' eterno, l' infinito, non è mica un oggetto di esperienza: questo oggetto riguardato sotto l' aspetto di bene, costituisce *l' ideale del sommo bene.*

Questo bene sommo si riguarda come l'unione di tutti i beni possibili, coll'esclusione di tutti i mali possibili; e perciò come un oggetto, che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee;* il saggio degli stoici è un *ideale*, cioè un uomo, un individuo, che non esiste, se non che nel solo pensiere, ma che è uniforme perfettamente coll'idea della sapienza, e della virtù umana, in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana stabilisce la realità del sommo bene dell'uomo: ma di ciò appresso.

§. 19. Se l'uomo non può non voler essere felice, segue, che il dolore per se stesso considerato, non può giammai esser l'oggetto della volontà; intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrarii: gli uomini amano di piangere nelle tragedie: il popolo corre ad essere spettatore degl' infelici, che spirano su i patiboli: un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente, ama nella solitudine l'afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell'uomo alla felicità. Le tragedie sono, sotto certi aspetti, piacevoli: esse presentano de' fatti grandi e straordinarii: esse sodisfanno perciò la curiosità naturale degli uomini; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo: un terribile, e spaventevole fatto è accaduto: tosto egli vi pregherà di narrarglielo: piangerete al racconto, direte voi: raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano; essa occupa giornalmente non

solo gli uomini di studio, ma gli uomini volgari ancora; tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo, il mistero di quell'affare qualunque egli sia, le cagioni per cui coloro, che tanto si affannano nel mondo, si sono mossi, ec. (1) Per la stessa ragione si corre a veder l'infelice spirar l'anima sul patibolo.

Si possono addurre altre cagioni di piacere in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra, che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi interamente di vista.

In quel modo appunto, che la storia dell'altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro, in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri (2); così questi spettacoli delle altrui sofferenze possono, nell'attual nostra posizione, destar piacere. Si può inoltre provare una moral compiacenza osservando un'eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto, che desta la composizione poetica, nella descrizione delle passioni, e delle circostanze dell'azione che si rappresenta.

(1) Ecco come Cicerone esprime energicamente questa importante verità: *Natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi: quod facillime apparet, cum vacui curis, etiam quid in coelo fiat scire avemus.* (*De Finib. lib.* 2.)

(2) Perciò è assai pericoloso esporre certi fatti orribili, perchè sebbene destino ribrezzo per la sceller aggine, fanno addormentare sui proprj vizj, e si va dicendo adulando noi stessi: io non son così malvagio, io in confronto di costoro sono uomo da bene.

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal modo di rappresentare de' mimici; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro, che procurano mezzi a conservare in se la tristezza, dico, che è nella natura di questa affezione di attaccarvi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo sotto l'aspetto più piacevole, di esaminarne sino alle più piccole circostanze, di ritornare su di ciaschedun godimento particolare, e di arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero, che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. È lo stesso amore del piacere, che li trattiene su l'oggetto che li rattrista. I fantasmi dell'oggetto amato son piacevoli: il dolore proviene dal giudizio dell'assenza dell'oggetto, e dall'impossibilità che questo ricomparisca; tali giudizii si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell'oggetto; questo fantasma richiama l'attenzione, e per concentrarvela coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare, se in questo stato di solitudine e di tristezza, il piacere predomini sul dolore: basta, per la verità della dottrina che difendiamo. che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere; sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli, che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l'affliggerci

della loro perdita: l'esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole; ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe degl'illustri defunti; sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di egregii antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere, che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibili alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci, che la vista della nostra afflizione abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci, ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa sia meccanica e necessaria, o pure accidentale, e nell'immaginarci il piacere della vendetta, se i mali ci vengono da' nostri simili.

§. 20. Il dolore non può dunque essere l'ultimo oggetto della volontà. L'uomo non può non voler esser felice. Siccome tutti i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l'ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa, che una specie di sentimento piacevole, o un'idea piacevole della ragione; ed io chiamo qui per brevità, sentimento piacevole non solo il sentimento propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole, ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio, in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l'oggetto desiderato.

La ragione si forma l'ideale della felicità, o

l'idea del bene sommo, col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizii sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità; la ragione umana concepisce nell'ideale della felicità tutti i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa durata; la ragione riguarda come eterno l'ideale della felicità. I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timore della loro perdita; la ragione ci mostra l'ideale della felicità come immutabile.

Paragonando i beni fra di essi, la ragione giudica maggiore quello, che ci produce maggior piacere nell'intensità, se la durata è uguale, o un piacere più durevole, se l'intensità è uguale. Ciò vale quanto dire, che ella calcola la quantità del bene in ragione tanto dell'intensità che della durata del piacere, che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa, *che i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta della intensità de'piaceri, che essi producono, e della diretta de'tempi, ne' quali questi piaceri durano.*

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri, ed i dolori sotto la relazione di causalità, la ragione dice: 1. *un piacere, il quale produce un maggior dolore, è un male:* 2. *un piacere il quale ci priva di un maggior piacere, è un male:* 3. *un dolore, il quale produce un maggior piacere, è un bene:* 4. *un dolore, il quale ci priva di un maggior dolore, è un bene.* Nel determinare la relazione di quantità fra il piacere ed il dolore, la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luogo, cioè ella paragona il piacere col dolore ri-

guardo alla loro intensità, ed alla loro durata. Su queste quattro massime la ragione fonda il calcolo de' beni, e de' mali, il quale ella presenta alla volontà.

Quando la ragione giudica, che sia male un piacere, perchè cagione di maggior dolore, vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dello intelletto, e la parte attiva, vale a dire fra i desiderii che prevengono il calcolo della ragione, ed il risultamento di questo calcolo. Lo stesso conflitto si trova, quando la ragione riguarda come bene un dolore, perchè cagione di piacere maggiore.

Il conflitto dunque fra i desiderii indipendenti dal calcolo della ragione, e le decisioni della ragione stessa, è un fatto incontrastabile della nostra coscienza.

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna? L'esperienza ci mostra, che la ragione rimane spesso vinta, e che la nostra volontà ubbidisce piuttosto a' desiderii indipendenti dalla ragione, che alla ragione. Il giudizio non è sufficente a determinare la nostra volontà: spesso questa si determina in contraddizione col giudizio: la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risultamento è una percezione di un rapporto; ora vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà. Quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono de' nuovi desiderii: se questi desiderii posteriori al calcolo della ragione sono in contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggiore desiderio;

se questo maggiore desiderio sarà l'antecedente, la ragione rimane vinta; se sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo *appetito sensitivo, e chiamo appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque esssere un semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l'appetito razionale da una parte, e l'appetito sensitivo dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato se l'appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vittoria apparterrà al primo; se sarà minore apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell'esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, *che il bene, ed il maggior bene, è ciò che determina la volontà.* Dopo una più esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di concludere, che il bene, ed il maggior bene, sebbene giudicato, e riconosciuto tale, non determina punto la volontà se non quando venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende inquieti dall'esserne privi. Che un uomo sia convinto dell'utilità della verità, sino a vedere, che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di

essere felice nell'altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita; intanto finchè questo uomo non avrà *fame e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcun'azione, che lo porti alla ricerca di questo eccellente bene, di cui egli conosce l' utilità; ma qualche altra inquietudine che sente in se stesso, venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un'altra parte, che un uomo dedito al vino consideri che menando la vita che mena, egli ruina la sua salute, dissipa i suoi beni, che perderà l'onore nel mondo ed andrà incontro a malattie, ed a cadere finalmente nell' indigenza, sino a non avere da soddisfare questa passione di bere, che tanto lo domina; intanto il ritornare dell' inquietudine, che egli sente ad esser lontano da'suoi compagni di crapola, lo trascina alla bettola nelle ore, in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute, e dei suoi beni, e forse ancora quella della felicità dell'altra vita, felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in se stesso, poichè approva al contrario, che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, e del vano cicaleggio di una truppa di dissoluti (1).

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l'esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poe-

(1) Locke essais etc. Liv. II, c. XXI. par. 31, e seguenti.

ta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor; io veggo il meglio, ed al peggior mi appiglio.* Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini son convinti, che nulla vi sia da temere nelle tenebre: intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli. o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi, ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscono ancora per nuocerci a loro piacere. Egli ha associato all' idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associi a quella delle tenebre, e che non vi produca quell' impressione di terrore, che soleva produrvi. Ora le volontà si determina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno su lo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi: l'uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio, che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento (1).

(1) E di qui si apprenda quanto sia necessario che l'uomo tenga sempre viva l'idea dei suoi doveri, l'idea di Dio, di una ricompensa e di una pena eterna, e così faccia nascere un forte appetito razionale della virtù per non restar soccombente nel conflitto che nasce fra la ragione, e l'appetito razionale e l'appetito sensitivo. Chi mai o di rado vi pensa, chi non vi medita

Alcuni filosofi osservando, che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l'inutilità della Religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono, che se la Religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce nondimeno molti: eglino fanno solamente il calcolo de' delitti, che la Religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli, che impedisce, e che avrebbero luogo, se la Religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca, se una dottrina è utile, o perniciosa alla società, si dee badare alla natura delle massime, e considerare i beni o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscano in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente, ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggior ostacolo nelle nostre inclinazioni e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera Religione è l'amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degl'increduli contro i salutari effetti della Religione sono vani sofismi.

come si conviene, per quanto sia certo di quelle verità, non ne avrà che una semplice notizia, e restando solo in conflitto colla nuda ragione e coll' appetito sensitivo, egli cederà alla passione anche più vergognosa. — E poichè dipende dalla sua volontà rendere meno o più efficace la forza delle impressioni coll'attenzione, perciò non potrà addursi per scusa che la volontà, determinandosi per il bene che fa una più forte impressione, non è stata libera nella scelta.

CAPO III.

Del bene e del male morale.

§. 21. Abbiamo veduto nel capitolo antecedente, che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro, a cui tutti i nostri desiderii spingono la volontà; e che eglino riguardano tutte le affezioni diffusive e disinteressate, come modificazioni dell'amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutti i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderii possono condurci fuori di strada, e menarci seguendoli all'infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere, che vi sono de' piaceri maggiori di altri piaceri; e piaceri ancora seguiti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguiti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderii non ci facciano traviare dalla strada, che conduce alla felicità, ci è data la ragione, la quale facendo il calcolo de' beni e de' mali, dirige la nostra volontà all'ultimo fine che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è secondo il sistema che esponiamo, la legge morale dell'uomo. Questa legge è dunque la *retta ragion pratica, che dirige la nostra volontà al nostro ben essere, presentando alla stessa volontà le azioni, che ci menano alla felicità, e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.*

L' obbligazione attiva consiste nella connessione de' motivi coll' azione. L' obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felice. I motivi, che muovono la volontà, sono l' allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere: vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l' effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante e ci menano al dolore: sono dunque i mezzi della nostra infelicità. Vi hà dunque una connessione fra le azioni male, e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni, consiste, secondo *Wolfio*, *l' obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l' autore citato, *l' obbligazione passiva*. Dire, per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenar gli impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire quest' impeti, ed il nostro mal essere una connessione necessaria; ed il dire, che siam obbligati a perdonare al nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo, e non

altrimenti; ed in questa necessità morale di agire in questo modo, per esser felice, consiste *l' obbligazione morale passiva.* Seguiamo: dire, che siam obbligati a perdonare al nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere:* è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per il nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell'interesse personale, le nozioni di *legge morale,* di *obbligazione morale,* di *dovere.* La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà, o la malizia di una specie di azioni, alla quale specie può ridursi l'azione particolare, che l'uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni riguarda le azioni come tendenti alla felicità, o alla infelicità nostra. Così la legge: *perdona al nemico:* enuncia: *il perdono al nemico è necessario per evitare i mali, a cui si andrebbe incontro non perdonandogli.*

Ma quali son mai, in questa stessa morale, le nozioni della *virtù* e del *diritto?* La virtù è *l'abito di fare il ben essere,* e la virtù relativa agli uomini è *l' abito di fare il nostro ben essere, per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere: esso dee esser voluto non per se stesso: ciò sarebbe impossibile: ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse, dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina morale, è legato alle relazioni, che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di offici da cui re-

fluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d'uopo renderci, per nostro interesse, amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate al vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del male: perdonandogli gli farete cader dimano il ferro con con vuol ferirvi: così il vostro interèsse vi detta le leggi: *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate ai vostri nemići.* Tutti gli oggetti, che ci circondano, debbono amarsi come istrumenti, o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l'altra nel calcolo de' beni, e de' mali. Un bene minore debbe posporsi al più grande; e debbesi trascurare un bene al confronto di un male maggiore, che ci venga minacciato dal conseguimento del bene: fa d'uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri; o in mancanza di mezzi, diminuire i desiderii. Ecco l'interesse personale ragionato, che serve di regola alla condotta degli uomini.

Il *diritto è la facoltà morale di agire, e di non agire:* ciò vale quanto dire, che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale, e perciò il *diritto* di fare quelle azioni, a far le quali siam obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita, e la sanità del corpo, segue, che abbiamo il dirittto di vivere, e di viver sani. Similmente abbiamo il diritto a tutte quelle cose,

senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo, che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri, segue, che abbiamo il diritto di mangiar cibi salubri per conservarci; e perciò abbiamo ancora il diritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri, e destinarli al nostro uso solamente.

Ecco, concludono questi filosofi, come l'interesse personale ragionato ci somministra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di diritto.

§. 22. Per darvi le vere nozioni del *dovere*, e della *virtù*, è utile di farvi ben conoscere questa morale dell'interesse personale. Io ve la presenterò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi scrittori di moral filosofia *Wolfio* ed *Elvezio*. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento e la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l'immagine dipinta dell'uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l'idea distinta del prototipo cioè dell'uva reale. Ora è un fatto, che tali immagini simili all'originale destano del piacere, e che esse lo destano appunto per questa similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo, che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente; ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso; se tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può, in conseguenza,

in opposizione al piacere definirsi: il sentimento o la cognizione intuitiva dell' imperfezione: l'imperfezione poi, in opposizione alla perfezione, consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebbriato di piacere, per la ragione, che costui riguarda questi libri come mezzi, che concorrono tutti per l'acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere, che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio, come una cosa opposta all' acquisto della scienza, cui egli tende.

Il piacere, conclude da simili esempii *Wolfio*, è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione: il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento, o in una cognizione intuitiva, il primo della perfezione, il secondo dell' imperfezione; perchè il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l' oggetto piacevole e dispiacevole: in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l' analisi. Il piacere in conseguenza ed il tedio traggono la lor origine dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell' imperfezione il secondo.

Questa nozione volfiana del piacere e del tedio è generale: ella in conseguenza è ancora ap-

plicabile a' piaceri e a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e felice: ecco come *Wolfio* l' esegue.

Il *dolore* de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; quale scioglimento o si fa attualmente, o pure, per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo, e sciolgono la continuità di esse parti? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità, che in queste parti si trova? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità, o nella disposizione ad essa, consiste, ogni dolore de' sensi.

Da un'altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo, ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell'organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano; e perciò alla perfezione di questo; e perciò rende imperfetta l' organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia volfiana l' anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo; ella ha dunque, nello stato di dolore, una percezione confusa dell' imperfe-

zione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

Riguardo poi ai piaceri fisici Wolfio ragiona così: noi possiamo essere indotti dalla natura, a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato: in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli; il piacere de' sensi consiste dunque ancora nella percezione confusa della perfezione. I bambini essendo affetti da' sentimenti della fame e della sete, succiando il latte sperimentano, che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che queste tolte si trovano bene nel corpo: da ciò nasce l'idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte, in modo che si assuefanno, per mezzo di nozioni confuse, a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce, ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole: quando poi, divenuti alquanto grandicelli, mangiano de' dolci, conscii della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò del piacere: che se col continuo mangiare de' dolci, alimentano il pregiudizio, che le cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti sperimentano, nel mangiar cibi dolci, lo stesso piacere, che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell'infanzia si toglie, i bambini, di cui parliamo, non percepiscono più divenuti adulti tanto piacere nel mangiare cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per se stesse: ma lo sono per l'associazione dell'idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha, in conseguenza, alcun piacere, il quale non consi-

sta nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione. come non vi ha alcun tedio, il quale non consista nella cognizione intuitiva dell' imperfezione.

Tutti i filosofi convengono, che la percezione della perfezione è un piacere, e quella dell' imperfezione un dispiacere, o come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo, che ogni piacere consista nella percezione della perfezione; ed ogni dispiacere nella percezione dell' imperfezione, e molti negano, che la definizione volfiana possa applicarsi a' piaceri ed a' dolori fisici. Esamineremo ciò appresso; intanto seguiamo ad esporre il sistema volfiano.

§. 23. Le associazioni di cui abbiamo parlato, ci danno, secondo la dottrina che esponiamo, la distinzione della perfezione in *vera* ed *apparente*.

Se coll' idea di un medicamento si associa la nozione confusa d' imperfezione, in modo che la sensazione da esso prodotta riferendosi all' imperfezione del proprio corpo riesca dispiacevole, l' imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione, prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo, si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito, qual risultamento di questo cibo, sarà *apparente*, non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all' imperfe-

zione, e questa sarà *vera*, come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque o vera o apparente. È vera quando realmente compete alla cosa, è apparente, quando non le compete, e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è, in conseguenza, o vero o apparente. Il bene è vero quando la perfezione risultante è vera: è apparente quando la perfezione risultante è apparente. Il male è vero quando l'imperfezione risultante è vera, è apparente, quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come un bene prezioso: intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità: debilita le forze della mente: rende l'uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso, che l'ubbriaco riguarda come un bene, non è che un bene apparente, ed un male vero: perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo, e le facoltà dell'anima: le prime tendendo alla conservazione della vita e della sanità, e le altre alla conoscenza del vero, ed al conseguimento di una stabile felicità, risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio e della meditazione si offre all'uomo ozioso come un male, perchè lo priva de'piaceri de'sensi, e gli fa soffrire la pena del travaglio; ma esso è un vero bene, perchè perfeziona lo stato dell'anima coll'acquisto di utili conoscenze, e perciò

produce un piacere puro, che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue, che la dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono indizii sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere a' sensi è un bene vero* è un principio falso, essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso, mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi e nulla di meno da riporsi nella classe dei veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato: così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene se conferisse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello, che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male, perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema volfiano, il principio che determina le buone e le male azioni libere. Quelle

azioni libere son *buone*, che perfezionano il nostro stato, quelle poi son *male*, che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare, che la perfezione percepita sia una vera perfezione, il piacer risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni certe sono costanti, ed è sempre vero, che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare, che l' imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente, l' avere ritrovato la verità coll' uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appresa dagli altri; il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverto da se stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello, che risulta dall' aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo considerando di avere passato i suoi bei giorni nell' ozio, nelle crapole, nelle gozzoviglie, e che da ciò ne sia risultato l' ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio; un tal tedio sarà costante, e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§. 24. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. Ma quali sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell' intera natura.

Alcune cose si eseguono, ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre; quando le prime non sono male, si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll' aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: la formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l' uso dell' aratro. L' *uso* è dunque la dipendenza dell' esistenza di una cosa non mala da una altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in se considerata non mala, si dirà essere l' uso della penna.

Quando poi la cosa, che per mezzo di un' altra si esegue, è mala; la cosa eseguita si chiamerà l' *abuso* di quella per cui si esegue. L' uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec., l' *abuso* sarebbe l' uccisione ingiusta di un uomo. L' uso della zappa è il lavorare i terreni, l'abuso l'uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l' essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell' autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l' essere intelligente agisce: così se un uomo fa, o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola, per tagliar le vivande: un tale uso sarà il fine del coltello. L' uso può estendersi al di là del fine dell' autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello per

cui l' autore l' ha fatto, per esempio, per tagliare de' legni, per difendersi in caso di esser assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui, che ha formato, o fatto formare il coltello, non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile, che l' esperienza ci manifesta. Così l' uso degli occhi è la *visione*. Questa di fatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in se non mala, si dice benissimo, che l' uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l' uso delle orecchie è il *suono*, l' uso delle narici l' *odore*, l' uso del gusto il *sapore* ec. (1).

L' autore supremo della natura è dotato di un intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create: se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste.* Dal Sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole ec., Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il sole, per

(1) Direi più esattamente, l' uso delle orecchie *è l' udire*, l' uso delle narici l' *odorare*, l' uso del gusto il *gustare o assaporare*.

isparger su la terra il calore, e la luce, e per produrvi le nubi ec. poichè egli vuole il Sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose, che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essendo vero, che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose, non può negarsi, che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L' uomo può servirsi del ferro per l'agricoltura, e per le arti meccaniche, si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per il proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche, e dei vascelli, per estendere, e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno, e gli altri materiali, e l' uomo colla potenza di servirsi di tali materiali per questa costruzione, e di questi vascelli e di queste barche per estendere il commercio, e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi che uno de' fini di Dio nella creazione del legno, e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all' uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro (1).

Da tutto ciò segue, che gli organi del nostro

(1) Si osservi però che se di queste cose naturali ci serviamo per fini dannosi e contrarj alla legge eterna, come sarebbe per uccidere ingiustamente ec. non può dirsi che Dio creò questi oggetti perchè l'uomo a ciò se ne servisse.

corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio, nella formazione dell' uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarii alla vita, tali sono per esempio il cuore, ed i polmoni: l' uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarii, così l' uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare ec., quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all' anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi: esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell' anima.

Le potenze dell' anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi: la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito; l' immaginazione, per riprodurci, in assenza degli oggetti, i sentimenti avuti; e generalmente tutte le facoltà dell' anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene.

L' uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini delle azioni naturali, o per fini diversi. Così l' uomo può, per esempio mangiare per nutrirsi, o mangiare per il solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l' azione libera del mangiare è determinata per

lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale. Similmente l' uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l' uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L' ubbriaco beve del vino, e si serve di questo, contro il fine della natura; egli se ne serve, non per conservare, ma per distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s' immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura. Similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini, ma per essere l' apostolo dell' errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L' uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi.

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l' uomo dunque determina le sue azioni libere per gli stessi fini naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali, quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali. Nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell' uomo: nel secondo caso le azioni libere tendono all' imperfezione dello stato stesso: nel primo caso le azioni sono *buone:* nel secondo sono *male*.

Questa *bontà e malizia* delle azioni libere,

essendo un risultamento della natura delle cose, si chiama *bontà intrinseca, e malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle azioni libere dell' uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca.

A formare un'azione libera esterna è necessario il concorso dell' intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell'intelletto, che della volontà, e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona, in tal caso l' azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell' intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell' azione, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell'azione medesima: dalla parte della volontà si richiede, che ella voglia l' azione buona, e che non voglia l' azione mala: inoltre si richiede, che voglia l'azione buona, per la bontà intrinseca dell' azione, non già per ragioni, che convengono ancor a'beni apparenti; che non voglia l' azione mala per la malizia intrinseca dell' azione, non già per ragioni, che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice, si richiede, che i moti tutti, necessarii all' azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, (mi servo di questo esempio) se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d' uopo, che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione: poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio, relativo alla sua bontà o malizia, potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bisogno di nutrimento, se il cibo, che mangiate, è salubre, se finalmente lo

mangiate per il solo fine della nutrizione, la nozion dell'azione, che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata, perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio, che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: il mangiare un cibo salubre quando il corpo ha bisogno di nutrimento, per il fine della conservazione del corpo, è un'azione buona: or tale è l'azione che io ho in veduta; questa azione è dunque buona. Ma se aveste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come *un mangiare*, non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell'azione, poichè il mangiare in certe circostanze, e con alcune determinazioni, è un'azione buona; in altre circostanze, e con altre determinazioni, è un'azione mala.

Se dunque dite: *l'azione di mangiare, che ho in veduta, è buona*, il vostro giudizio sarà falso; se egualmente dite: *l'azione di mangiare, che ho in veduta, è mala*, il vostro giudizio è anche falso, poichè quest' azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L'azione non è tale, se non quando è sufficientemente determinata.

§. 25. Secondo il sistema volfiano dunque il principio, che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male, è la seguente proposizione: *fa quelle cose le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione: la proposizione enunciata è dun-

que equipollente a questa, *fa quelle cose, le quali ti producono un piacere costante, lascia di fare quelle cose, che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni; la proposizione in primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose, che ti rendono felice: lascia di fare quelle cose, che ti rendono infelice* (1).

La propria felicità, senza far tanto giro di parole, è dunque, in questo sistema, *il principio conoscitivo della morale*. Un tal principio si dice *conoscitivo*, poichè per mezzo di esso si possono conoscere, e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La virtù consistendo nell'abito di fare le azioni buone, ed evitare le azioni male, essa consiste nell'abito di fare tutto ciò che ci rende felici, e di evitare tutto ciò, che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a se stessa.*

Ma vediamo come, secondo i volfiani, dall'esposto principio si deducano tutti i doveri dell'uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti: noi abbiamo de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto

(1) A tutto rigore dovrebbe dirsi, mi pare: *fa quelle cose che ti* tenderanno *felice, lascia di far quelle cose che ti* tenderanno *infelice;* poichè la felicità vera non può trovarsi in terra; ed anzi il rinunziare alla felicità apparente è penoso il più delle volte. Così non potrà dedursi, come fa l'autore in seguito, *la virtù è premio a se stessa.*

sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo; abbiamo dunque de' doveri, che si riferiscono all'anima, e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell'anima, alcune appartengono alla facoltà di conoscere, chiamata intelletto, altre appartengono alla facoltà di volere, chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enuncieranno tutti i nostri doveri verso dell'anima nostra; *perfeziona, per quanto ti è possibile, il tuo intelletto. Perfeziona, per quanto ti è possibile, la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente, che tutte e due queste proposizioni sono comprese, e si deducono dal principio generale, che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi, riguardo al corpo, si contengono nelle seguenti proposizioni: *conserva la vita del tuo corpo, e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire, per quanto è possibile, i moti, che la volontà comanda.*

È evidente, che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri, che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne' beni esterni, come sono le ricchezze, cioè i poderi, gli animali, ed il rappresentante generale di questi beni esterni, il danaro. Appartiene ancora al nostro stato esterno la buona opinione, che gli altri hanno di noi stessi chiamata *onore*. Il principio che ci comanda la nostra felicità ci

comanda ancora di perfezionare il nostro stato esterno. È ciò evidente.

L' uomo non può isolatamente perfezionare se stesso: egli ha bisogno dell'ajuto de' suoi simili. Lo stato brutale di coloro, che si son trovati dispersi ne' boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi, dimostra questa verità. È necessario, in conseguenza, che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente, co' reciproci ajuti, non solo il proprio ma eziandio l' altrui stato: è necessario, che congiungano le loro forze, e che ne dirigano l' uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato, e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini, ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri: per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionare se stesso discende quella di perfezionare gli altri: da questa discendono tutti i doveri verso de' nostri simili.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s' intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi, o non farsi. Se l' obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale o legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura; poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar se stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione, ed il piacere costante, una connessione necessaria, perchè il se-

condo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell'uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l'autore supremo dell'uomo, e delle cose tutte; egli è dunque l'autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura La legge di natura è perciò una *legge divina:* e la volontà di Dio si è, che noi siamo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque, che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo, e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L'uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar se stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli stessi fini delle cose naturali; egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L'uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini; egli dee riguardare Dio come legislatore, e sommo sovrano degli uomini; egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola volfiana, i doveri tutti, che noi abbiamo con Dio.

L'ateo, sebbene non possa negare la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, pure non conoscendo Dio non ammette in tutta la sua estensione e perfezione, la legge di natura.

Tale è il sistema volfiano su la morale.

§. 26. Il sistema dell'interesse personale, o dell'amor proprio fu, in tutta la sua deformità, presentato ne' libri di Elvezio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse in un modo rigoroso, tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l' attività dell'anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall'universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo voto di senso: l'uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere, e del dolore, colla quale il sasso, dalla forza di gravità, è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa, che sensazioni, segue, che l'uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli de' sensi. Segue ancora, che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell'amore del piacere de' sensi; e che la virtù non può, e non dee avere altra base, se non che il piacere de' sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice, la *fisica sensibilità*.

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l'unico motore dell' uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piacere, e di dolore. L'uno consiste ne' piaceri e ne' dolori fisici attuali, l'altra ne' piaceri e ne' dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muoio di fame: io provo un dolore

attuale. Prevedo, che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte, quanto questo dolore dee essere più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri, e tutti i dolori, riputati *interiori*, sono tante sensazioni fisiche e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori* ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa, se non che la previdenza dei dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l'effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l'azione disonesta, che gli è utile. L'esperienza c'insegna, che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale una azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a'dolori fisici. Se il disonore, e il disprezzo degli uomini ci è insopportabile, ciò avviene, perchè esso ci presagisce delle disgrazie; ciò avviene perchè il disonorato è in parte privato de' vantaggi legati alla riunione degli uomini in società; ciò avviene perchè il disprezzo annuncia poca premura dalla loro parte ad obbligarci; ciò avviene perchè ci presenta l'avvenire, come vôto di piaceri fisici, e pieno di dolori fisici.

L'uomo, prosegue Elvezio, è sensibile al pia-

cere ed al dolore fisico: egli fugge in conseguenza il secondo, e cerca l'altro, ed a questa fuga e ricerca costante, si da il nome di *amor di sè*. Questo sentimento è l'effetto immediato della sensibilità fisica, e per conseguenza comune a tutti, ed inseparabile dall'uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desideri, tutte le nostre passioni: queste non possono essere in noi, se non che l'applicazione del sentimento dell'amore di se al tale o tale oggetto. A questo sentimento diversamente modificato, secondo l'educazione, che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione, in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni, e de' caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato filosofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico per rapporto a' secoli, ed a' popoli diversi, finalmente per rapporto all'universo; cioè riguardo agli uomini come uomini; per ciò per conoscere il sistema elveziano su la morale, fa d'uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse, dice il nostro autore, una probità per rapporto all'universo, essa non sarebbe, se non l'abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni: ora non vi ha alcuna azione, che possa immediatamente influire su la felicità di tutti i popoli. L'azione la più generosa per il benefizio dell'esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello che una pietra gettata nell'Oceano produce su i

mari (1). Non vi ha dunque alcuna probità pratica per rapporto all'universo. A riguardo della probità d'intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante, ed abituale della felicità degli uomini; e per conseguenza al voto semplice e vago della felicità universale, io dico che una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto, così continua l'autore citato, se l'opposizione degl'interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua; se le paci concluse fra gli stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo, che dopo un lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi, e cominciare l'attacco; se gli stati non possono estendere le loro conquiste, ed il loro commercio, che a spese de' loro vicini; finalmente se la felicità, e l'ingrandimento di un popolo è quasi sempre legato all'infelicità, ed all'indebolimento di un altro, è evidente, conclude Elvezio, che la passione del patriottismo, passione tanto stimabile in un cittadino, è, come lo prova l'esempio dei greci e de' romani, asssolutamente esclusiva dell'amore universale. Egli bisognerebbe per rendere reale questa spezie di probità, che le nazioni per mezzo di leggi, e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse, come le famiglie, che compongono

(1) In tutta questa nauseante farragine di assurdi e di sofismi, si osservi quanto anche a primo aspetto saltino agli occhi gli errori sulle cose più ovvie. Come mai può dirsi anche da Elvezio che l'esempio di un'azione virtuosa nulla influisce sulla massa degli uomini? Bisogna per asserire un simile paradosso ignorare affatto la storia, e che l'uomo è portato naturalmente all'imitazione.

uno stato; che l'interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più generale; e che finalmente l' amor della patria, estinguendosi ne'cuori, vi si accendesse il fuoco dell' amore universale; ora una tal supposizione non ha avuto ne avrà realtà. Si dee dunque conchiudere, che non può esistere una probità universale, nè praticamente, nè nell'intenzione.

L' esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l' esistenza del *bene morale*, e perciò eziandio l' esistenza del *male morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico, ed un altro stato politico; ella nega qualunque dovere universale, ed assoluto, di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge impressa nell' anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile che ci comanda, *di non offendere alcuno e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto nei suoi libri della virtù: che cosa mai egli intende con questo vocabolo? La virtù, egli dice, consiste nell' abitudine delle azioni utili al pubblico; il pubblico è per lui la società politica, di cui l'individuo è membro. Egli sembra così di ammettere la virtù del cittadino, e di negare quella dell' uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso, ma non mai l' uomo virtuoso. L' uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l' opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto.

Quando un legislatore illuminato sa combinare l' interesse personale dell' individuo coll' interesse generale del pubblico, in modo tale che l' individno non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi, ed evitare le pene fisiche, senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi: ma dove l' interesse pubblico è disgiunto dall' interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque ed il vizio sono l' effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue, che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un altro: possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo, e viziose in un altro. Gettate gli occhi su la China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita, e della morte su i loro figliuoli, e vedrete che le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti; or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini, e la fecondità delle terre, cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancor all' universo, si concepisce, che in un istante di carestia, e per prevenire un' infinità di omicidii, e di disgrazie inutili, la nazione chinese, ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero, e perciò come virtuose; laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore, e come delitti detestabili. Un legislatore ha egli bisogno, per dare delle leggi ad un popolo, dell' im-

postura, con cui si fa credere come un inviato della Divinità? Essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un' azione virtuosa; ma se dopo bisognerà fare qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l' impostura su l' origine divina di una tale legislazione, diverrà un' azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elveziano su la morale.

§. 27. I due sistemi, che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiano delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere, o nella felicità, sia qualunque l' origine di questa (1), l' unico principio motore, e regolatore delle azioni umane. Tanto nell' uno, quanto nell' altro la legge primitiva e fondamentale dell' uomo è: *sii felice; fa ciò che ti rende felice; evita ciò che produce la tua infelicità* (2).

Le differenze fra questi due sistemi sono 1. nel sistema volfiano si ammette l' esistenza delle azioni libere; questa si nega da Elvezio: 2. nel sistema volfiano si ammette la bontà, e la malizia intrinseca, e perciò immutabile di alcune azioni: questa si nega da Elvezio: 3. nel sistema volfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause e gli effetti, e dee perciò essere la legislatrice dell' uomo: nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri ed altri dolori, se non che i *fisici;* e la sola fisica sensibilità è la sor-

(1) Aggiungerei anche la *natura di questa.*
(2) Vedi la nota al par. antecedente.

gente della felicità e della virtù. Inoltre nel sistema volfiano hanno luogo i doveri verso Dio, che non entrano affatto nell'Epicureismo di Elvezio.

Da ciò segue, che sussiste nel sistema volfiano la legge morale, immutabile, universale dell' uomo; ma non sussiste una tal legge nel sistema elveziano, in cui non vi ha nè bene nè male *morale*.

Kant ha creduto, che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un distruggere la virtù, il riguardarla come il mezzo per esser felice (1). Ecco in breve il sistema di questo grande uomo

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l'uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte, che si disputano l'impero della sua volontà. L'una spinge l'uomo verso il *benessere*, l'altra lo spinge verso il *bene*. L'una gli dice: *sii felice*, l'altra: *sii virtuoso* (2). Egli non può giungere a soffogare interamente nè l'una, nè l'altra di queste due voci interiori, che a lui parlano dal fondo del suo essere: egli di rado, in questa vita, può metterle di accordo.

(1) Se si dee riguardare come mezzo di esser felice, dato che fosse possibile, qui in terra, il Kant ha ragione: ma trattandosi di una felicità completa nella vita futura mi sembra, come dirò meglio in seguito, che ragioni benissimo il Wolf.

(2) In altri termini potrebbe dirsi che queste tendenze spingono l'uomo alla *felicità presente, o alla felicità futura nell'altra vita*, cioè o all' *apparente* o alla *vera*. In questa differenza di espressioni sta forse la massima discrepanza del sistema Wolfiano e Kantiano; e basti questo cenno per non fare nojose osservazioni ad ogni parola nel seguito del ragionamento dell'A.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi, e se lo puoi:* tu vi tendi da te stesso: è questo un bisogno della tua natura; io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo, che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la bevanda quando avrai sete.* L'uffizio della legge morale non è d'incoraggiare un bisogno, ma di regolarlo: ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui: quando avrai sete non beverai il vino degli altri.* Raccomandare il correre dietro della felicità, e cercare di conseguirla, è fuori degli attributi della ragion pratica. Così quando l'uomo l'ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè biasimo, per la *felicità* in se stessa. La coscienza si tace, la stima ed il disprezzo morale non si legano mica all'abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento, o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il ben-essere dell'uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de' mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto, fa il bene*, ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina, ella prescrive, senza restrizione, senza eccezione: ella non dice più, *se tu vuoi, se tu puoi;* ma dice: *è necessario, tu devi;* e ministri della sua potenza la stima ed il disprezzo vegliano all'esecuzione della legge. L'uomo intanto resta libero. La legge è precisa, ma non lo costringe. *È necessario*, ella dice, sotto

la pena del disprezzo: *tu devi*, sotto la pena di arrossire a' tuoi proprii occhi. Ma tu sei libero. Se il pendìo al tuo *ben essere* ti piace maggiormente di seguire, nulla può impedirti di farlo. Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere, o di pena, ti dice: ***tu non devi giammai ricercare il tuo ben essere a spese della giustizia e del bene.***

La stessa voce interiore pronunciando su la proposizione inversa, dice: ***Tu devi fare ciò che è giusto e buono, eziandio a spese del tuo ben-essere, e della tua felicità.***

La libertà dell' uomo consiste nella potenza piena e spontanea, di determinarsi fra questi due principj contrarii; di agire e di volere come uomo ***sensuale;*** di agire e di volere come uomo ***ragionevole.***

Per farvi ben intendere il sistema kantiano su la morale, ricorro agli esempii. Wolfio, riponendo nel conseguimento della felicità, il principio conoscitivo de' doveri dell' uomo, insegna in conseguenza, *che l' uomo è naturalmente obligato a costruirsi de' belli palagi* (1): e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire, qualora ne abbia i mezzi Niente affatto, dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno: la legge morale non impedisce la costruzione, di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto non esiste *dovere:* poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione pratica: ***non uccidere alcuno.*** Qui si comanda assolutamente

(1) Parmi che sarebbe libero anche in questo caso, perchè potrebbe scerre tra i varj atti sensuali.

qui dunque vi è *dovere*. Il principio perciò: *sii felice* esprime una tendenza, e può esprimersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi*. Il principio: *sii giusto* esprime una legge, una necessità di fare, esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco, ed essendo armato, m' incontro in un uomo, che conosco di avere del danaro ed io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me, come un mezzo di esser felice, e l' uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere del danaro Se seguissi la tendenza al mio *ben-essere*, l' uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere: *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo preferendo il dovere, farò una azione virtuosa. L' utile, il mio ben-essere non va dunque qui d' accordo col principio del dovere. I due principii motori dell' uomo, cioè quello della felicità, e quello del dovere, sono due principii distinti, e spesso opposti l' uno all' altro. Un amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro, raccomandandomi di darlo al suo figlio: niuno sa tal deposito, ed io posso impunemente ritenere per me il danaro: io sono nell' indigenza: il ritenere tal danaro mi offre la prospettiva di una vita comoda, e felice: qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere (1).

(1) Questi esempi servono per mostrar l'errore della filosofia di Elvezio, non già che il sistema di Wolf porti a queste conseguenze, perchè si tratta sempre di beni apparenti, e di felicità apparente.

Se l'uomo non avesse che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero: le sue volontà e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause, e di effetti necessarii (1). Ma l'uomo ha nell'essenza stessa della sua ragione alcune regole, che non fanno che una cosa con essa, regole assolute che non soffrono eccezioni; ed intanto che queste regole si pongono, e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto* e del bene è *a priori* e puro al fondo de' nostri cuori (2).

Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un'azione grande e generosa, un sagrifizio eroico prova la libertà dell'uomo, il quale ha potuto sottrarsi all'interesse, ed all'amor di sè. Un delitto atroce la prova pure, avendo l'uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l'uomo facendo il bene

(1) Dal sistema di Wolf non viene legittima la conseguenza che l'uomo sia naturalmente obbligato a costruirsi di bei palagi, perchè l'uomo è obbligato a procurar la felicità sua reale, e non l'apparente.

(2) E cosa è questo tipo *a priori*? un'idea innata? Esporrò in altra nota ciò che ne penso; ma fin d'ora dico che per me qui comincia un non so che di *nebuloso* che forse per un mio particolar pregiudizio non si rischiererà mai; ed in questo mi protesto affatto contrario all'idee innate, finchè da qualche raziocinio decisivo non resti pienamente convinto.

non fosse libero di far il male, egli non sarebbe mica *buono*, ed un essere capace di moralità.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del *giusto*, e del *bene*, il qual principio comanda, ed impone, e dà limiti al principio interessato del proprio ben-essere, o dell'amor di sè. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso, di ricercare il proprio utile, violando il dovere: è permesso al contrario, ed è degno di ammirazione, di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell'interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso essere subordinato all'interesse personale: ma questo dee essere sempre subordinato al primo.

§. 28. Io convengo col filosofo di Koenisberg, che vi sono nell'uomo due principii determinanti della nostra volontà, il *piacere*, ed il *dovere*, o la felicità, ed il dovere. Io convengo, che il dovere determina per se stesso, indipendentemente dal piacere, e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi. Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina, ed a difenderla dai sofismi dell'egoismo (1).

Ma in primo luogo cerchiamo: *Vi ha egli un bene morale, ed un male morale?* Vale a dire: vi ha egli per colui che agisce un bene distinto dal piacere fisico ed un male distinto dal fisico dolore?

(1) Mi sembra che siamo sempre nell'istesso equivoco, confondendo la felicità sensuale o apparente, colla vera, reale, costante e solo degna dell'uomo.

Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio, e dei suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali? Coloro che la negano, dice Hume, possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede. In effetto non possiamo persuaderci, che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà, che tutte le azioni meritino egualmente l'amore e la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l'insensibilità di un uomo, egli non lascerà di esser sovente toccato dalle immagini del giusto, e dell'ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizii, egli non potrà non vedere, che gli altri sono su scettibili della stessa impressione. Così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere è, di abbandonarlo a se stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere, che la noja basterà alla fine per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovente gli uomini chiudono gli occhi per non veder la luce; troppo sovente essi lasciano di rientrare in se stessi, e di consultare la propria coscienza, che è la pietra fondamentale, su di cui dee innalzarsi l'intero edificio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di lode e di premio; e vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo, e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile, che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura, poichè tutta la *moralità* delle no-

stre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini, o per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giudizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà: chi mai non loderà, e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? « Se nulla vi ha di « morale, dice l'eloquente scrittor di Ginevra, « nel cuore dell'uomo, donde gli vengono quei « trasporti di ammirazione per le azioni eroi- « che, quei rapimenti di amore per le grandi « anime? Questo entusiasmo della virtù, qual « rapporto ha egli col nostro interesse privato? « Qualunque sia il numero de' malvagi su la « terra, vi sono poche anime cadaveriche dive- « nute insensibili, all'infuori del loro interesse « a tutto ciò che è giusto, e buono. L'iniquità « non piace che tanto quanto se ne profitta; in « tutto il resto si vuole, che l'innocente sia pro- « tetto. Si vede in una strada qualche atto di « violenza, o d'ingiustizia, all'istante un movi- « mento di collera, e d'indignazione si innalza « dal fondo del cuore, e ci porta a prendere la « difesa dell'oppresso. Al contrario se qualche « atto di clemenza, o di generosità colpisce i « nostri occhi, quale ammirazione, quale amore « egli c'ispira! Chi è mai che non dica a se « stesso: io vorrei aver fatto altrettanto? Egli « c'importa certamente molto poco, che un uo- « mo sia stato malvagio o giusto due mila anni « addietro; ed intanto siam affetti dello stesso « modo nella storia antica, come se tutto fosse « accaduto ne'nostri giorni. Quale relazione han-

« no con me i delitti di Catilina? Ho io forse
« paura di esser sua vittima? Perchè dunque
« ho di lui lo stesso orrore, come se egli fosse
« mio contemporaneo? *Noi non odiamo sola-*
« *mente i malvagi, perchè eglino ci nuocono,*
« *ma perchè son malvagi. Non solamente noi*
« *vogliamo esser felici, ma vogliamo eziandio*
« *l'altrui felicità*, e quando questa nulla costa
« alla nostra, ella l'aumenta. Finalmente si ha,
« malgrado sè, pietà degl' infelici; si soffre quan-
« do si è testimone del loro male. I più perversi
« non saprebbero interamente perdere questo
« pendìo: sovente esso li mette in contradizione
« con se stessi. Il ladro che spoglia i passeggieri,
« copre la nudità del povero; ed il più feroce
« assassino sostiene un uomo, che sviene. Si
« parla del grido de' rimorsi, che punisce in se-
« greto i delitti nascosti, e li mette sì sovente in
« evidenza. Oimè! Chi di noi non intese giam-
« mai questa importuna voce? Si parla per espe-
« rienza, e si vorrebbe sommergere questo sen-
« timento tirannico, che ci dà tanto tormento.
« Ubbidiamo alla natura, conosceremo con qua-
« dolcezza ella regna, e qual piacere si prova,
« dopo di averla ascoltata, nel rendersi una buona
« testimonianza di se stesso. Il malvagio teme,
« e fugge se stesso; egli si diverte gettandosi
« fuor di se stesso; egli gira attorno di se gli
« occhi inquieti, e cerca un oggetto che lo lu-
« singhi: senza la satira amara, senza la burla in-
« sultante egli sarebbe sempre triste; il riso
« burlesco è il solo suo piacere. Al contrario la
« serenità del giusto è interiore, il suo riso non
« viene da malignità, ma da gioja; egli ne porta

« la sorgente in se stesso, egli è gajo tanto solo,
« che in mezzo di una società di uomini: non
« tira la sua contentezza da coloro che l'avvi-
« cinano, egli la comunica loro.

« Gettate gli occhi su tutte le nazioni del
« mondo, percorrete tutte le istorie. Fra tanti
« culti inumani e bizzarri, fra questa prodigiosa
« diversità di costumi, e di caratteri, troverete
« dappertutto le stesse idee di giustizia e di
« onestà, dappertutto gli stessi principii di mo-
« rale, dappertutto le stesse nozioni del bene e
« del male. L'antico paganesimo ha partorito
« degli Dei abominevoli, che si sarebbero su
« questa terra puniti come scellerati, e che non
« offrivano per quadro della felicità suprema,
« se non che delitti da commettersi, e passioni
« da contentarsi. Ma il vizio armato di un'auto-
« rità sacra discendeva invano dal soggiorno
« eterno, l'istinto morale lo rispingeva dal cuore
« degli uomini. Celebrando le dissolutezze di
« Giove, si ammirava la continenza di Seno-
« crate; la casta Lucrezia adorava l'impudica
« Venere; l'intrepido romano sagrificava alla
« Paura; egl'invocava il Dio che mutilò il pro-
« prio padre, e moriva senza mormorare per la
« mano del suo: le più spregevoli Divinità fu-
« rono servite da' più grandi uomini. La santa
« voce della natura, più forte di quella degli
« Dei, si faceva rispettare su la terra, e sem-
« brava relegare nel cielo il delitto coi colpevoli.

« *Vi è dunque nel fondo delle anime nostre*
« *un principio innato di giustizia, e di virtù,*
« *sul quale, malgrado le nostre proprie mas-*
« *sime, noi giudichiamo le nostre azioni, e quel-*

« *le degli altri come buone, o come male, ed a*
« *questo principio io dò il nome di coscienza.*
« Ma a questo vocabolo io odo elevarsi da tutte
« le parti il clamore de' pretesi saggi: errori del-
« l'infanzia, pregiudizii dell'educazione, gridano
« eglino tutti di concerto! Nulla vi ha nello spi-
« rito umano, se non che ciò che viene dall'espe-
« rienza: e noi non giudichiamo di alcuna cosa,
« che su delle idee acquistate. Eglino fanno di-
« più: questo accordo evidente ed universale di
« tutte le nazioni, eglino osanò rigettarlo, e con-
« tro la luminosa uniformità del giudizio degli
« uomini eglino vanno a cercare nelle tenebre
« qualche esempio oscuro, e conosciuto da essi
« soli, come se tutte le inclinazioni della natura
« fossero distrutte dalla depravazione di un po-
« polo, e che tosto che vi ha de' mostri, la spe-
« zie nulla più fosse. Ma che servono allo scet-
« tico Montagna i tormenti che si dà per dister-
« rare in un angolo del mondo un costume op-
« posto alle nozioni della giustizia? Che cosa gli
« serve di dare ai più sospetti viaggiatori l'au-
« torità, che egli rifiuta agli scrittori i più cele-
« bri? Alcuni usi incerti e bizzarri, fondati su
« cause locali che ci sono ignote, distruggeranno
« eglino l'induzione generale, tirata dal con-
« corso di tutti i popoli, opposti in tutto il re-
« sto, e di accordo su di questo solo punto? O
« Montagna! tu che ti vanti di sincerità, e di
« verità, sii sincero, e veridico, se un filosofo può
« esserlo, e dimmi se vi è qualche paese su la
« terra, in cui sia un delitto l' esser fedele,
« clemente, benefico, generoso, o in cui l'uomo
« buono sia disprezzabile, ed il perfido onorato?

« Ciascuno, dicesi, concorre al bene pubblico,
« per suo interesse; ma donde deriva, che il
« giusto vi concorre col suo pregiudizio? Che
« cosa è mai andare alla morte per suo inte-
« resse? *Senza dubbio niuno agisce che pel suo*
« *bene; ma se non vi è un bene morale, di cui*
« *bisogna tener conto, non si spiegheranno*
« *giammai per l'interesse personale se non che*
« *le azioni de' malvagi.*

« È da credere inoltre, che non si tenterà
« punto, di andare più lungi. Sarebbe una filo-
« sofia troppo abominevole quella, in cui fossi-
« mo imbarazzati dalle azioni virtuose, in cui
« non potessimo uscir fuori dell'imbarazzo, se
« non ritrovandolo contro di queste delle inten-
« zioni basse, e de' motivi senza virtù, ed in cui
« fosse necessario di avvilir Socrate, e di calun-
« niare Regolo (1).

§. 29. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor Ginevrino, perchè avendo egli adottato la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee, non può riguardarsi come sospetto; e ciò dimostra, che l'evidenza l'obbligò ad abbandonar su questo punto il filosofo inglese. Lo stesso accadde a Voltaire. Dall'altra parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere, che ne' tempi nostri il pregiudizio dell'autorità ha più forza di quello, che comunemente si crede; e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di *Tracy*, non lascia di esere molto comune nella nostra Italia, così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lockiano

(1) Emilio lib. IV.

le ragioni, che stabilendo come una verità primitiva, la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistemo elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contenga la risposta nel passo rapportato nel § antecedente, pure bisogna aggiungere che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale. Per esempio è un principio vero, *che i padri debbono procurare la felicità de'loro figliuoli*. Dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume, di porre, e far perire i bambini mal formati nel corpo, e che annunziavano una complessione debole, e soggetta a de' mali perenni: si credeva togliendo a questi bambini la vita, di risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma comunque ciò sia, noi non pretendiamo di sostenere che non vi sieno degli errori in morale: sosteniamo solamente, che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il qual non ammetta una distinzione morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi, niuno dirà, *che il padre dee odiare il figlio, o il figlio il padre*. Elvezio pretende inoltre, che tutti i popoli abbiano avuto sempre la stessa idea della virtù, e che abbiano fatto consistere questa nell'abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano, per appoggiare la sua dottrina ne ha obbliato uno molto luminoso, e che è sufficiente a distruggere il suo sistema. Temistocle

annuncia nell'assemblea del popolo ateniese, che egli ha da proporre un' operazione vantaggiosa per la repubblica; ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide, per udire il progetto, e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma ingiusto: noi nol vogliamo dunque in alcun modo*, grida tutto il popolo; ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende, che i rimorsi nascano dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, e che un uomo potente, e che non teme alcuna pena, commetta il delitto senza rimorso. Ma Elvezio, il quale ricorre sempre, a torto ed a rovescio, alla storia, per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone la distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale, affabile, ed il suo cuore sembrava sensibile alla pietà. Quando poi, abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, fece pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura: sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di sangue, e spirante sotto i colpi de' ministri delle sue vendette. I rimorsi sono naturali all'uomo: l'abitudine al delitto impedendolo di ripiegare l'attenzione su di se stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi: ma quando l'essere ragionevole rientra in se stesso non può non conoscere la deformità de'suoi vizi e non condannare le sue male azioni.

Concludiamo: *Esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente ma-*

le. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell' Uomo. È questa una verità primitiva della nostra natura (1).

(1) In questo pezzo del ch. A. confesso candidamente che il mio corto ingegno non arriva a scoprire quel consueto rigore filosofico il quale r fulge in tutte le sue opere. L' *eloquente* sì ma non molto profondo discorso del Ginevrino brilla al solito di una luce che mi abbaglia, ma presto svanisce e mi lascia nell' oscurità. Cos' è questo *principio innato di giustizia e di virtù*? Si è pur detto che a malgrado della ragione certi pregiudizii dell' infanzia influiscono sui nostri sentimenti; perchè, potrebbe rispondere un seguace dell' orribil dottrina di Elvezio, perchè non si deve credere che questa approvazione o riprovazione che tutti mostrano per certe azioni, sia appoggiata a un sentimento figlio de' pregiudizii dell' educazione? Trema pure nelle tenebre chi da fanciullo fu imbevuto di strane idee sulle apparizioni de' morti. — Il rispondere che non può essere un pregiudizio ciò che in ogni età in ogni luogo tutti ammettono, non sembrami convincente, perchè un partigiano della morale de' sensi risponderà: tutte queste azioni lodate come virtuose, sono confacienti al ben essere o direttamente o indirettamente. Dunque? ... Bisognerebbe, secondo me, trovar un argomento decisivo onde mostrare che esiste *un bene* ed un *male morale*, e non dire: il bene ed il male morale esistono perchè tutti ne convengono, perchè un principio innato li fa giudicar tali. — Ecco come potrebbesi ragionare in quest' importante materia. Indipendentemente dall' educazione, dai pregiudizii ec. ogni uomo, che trovandosi in angustia sia sollevato, prova un' impressione piacevole, e questa fa sì che giudichi buona quell' azione per cui fu sollevato. Parimente ogni uomo che possegga qualche oggetto da cui gli provenga un' impressione piacevole, prova disgusto se gli venga tolto, e tal disgusto l' induce a giudicar cattiva quell' azione che gli produsse una modificazione spiacevole. Dunque meditando sopra i

§. 30. I filosofi distinguono due specie di proposizioni, le proposizioni *teoretiche*, e le proposizioni *pratiche*. La proposizione teoretica è quel-

suoi sentimenti acquista l'idea d'una azione buona e di un'azione cattiva. Si unisca ora all'idea di azione l'idea ch'essa provenga da un agente libero, cioè da un agente che poteva farla o no, nascerà l'idea d'azione buona o cattiva *moralmente*. Se egli giudicò buona o cattiva moralmente quell'azione fatta a lui da un altro, giudicherà altrettanto se egli la faccia ad un suo simile. Suppongasi ora che un uomo si trovi in circostanza tale che uno voglia rapirgli un oggetto, ma egli si sforzi di ritenerlo, e per respinger la violenza dia un colpo all'aggressore; questi si duole, conoscerà l'altro che la sua azione ha recato dolore a chi l'assalì, ma pure non la giudicherà cattiva, perchè conoscerà esser la conseguenza dell'azione cattiva che egli impedì. Viceversa se egli tenterà fare altrui quello che già fu ad esso fatto, ricevendo una percossa giudicherà quest'azione non cattiva per parte di chi la fece, ma al solito una conseguenza della sua mala azione. Si esamini anche più addentro il fatto. Un uomo possiede un oggetto che egli ama, conosce che un altro lo desidera, che il non possederlo è per lui disgustoso, pure non vuole che glielo tolga, e se glielo togliesse giudicherebbe l'azione moralmente cattiva, perchè a lui recherebbe disgusto, come giudicherà buona azione la restituzione dell'oggetto rapito. Dunque conosce che egli trovandosi nel caso dell'altro farebbe un'azione buona, restituendo un oggetto involato, sebbene il renderlo gli fosse penoso. Perciò conosce che vi sono alcune azioni moralmente buone, benchè facendole gli producano un disgusto. Ora, l'uomo ama ciò che è buono, odia ciò che è cattivo, amerà dunque e vorrà l'azione buona, odierà e non vorrà l'azione cattiva. Il sentimento di aver commessa l'azione cattiva produce il *rimorso* e questo indipendentemente dal timore di un male che ne possa in seguito provenire. Si leggano su questa importante materia i Ragionamenti

la, in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il sasso non è sensitivo.* La proposizione *pratica* è quella in cui si afferma, che una qualche cosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esempio: *i numeri semplici, cioè i numeri da 1 sino a 9, possono sommarsi insieme. Una linea retta terminata può nella stessa direzione prolungarsi.* In siffatte proposizioni si afferma, che qualche operazione può farsi, e siccome una tal possibilità si manifesta per se stessa senza alcuna prova, perciò i filosofi riguardano queste proposizioni come *evidenti per se stesse*, e per distinguerle dalle proposizioni per se stesse evidenti teoretiche, chiamano queste *assiomi*, e le prime *postulati*. Le proposizioni poi, che non sono evidenti per sè stesse, e che hanno bisogno di altre proposizioni, per produrre la persuasione, se sono teoretiche son chiamate *teoremi*, se son pratiche son chiamate *problemi*. Gli esempj de' teoremi vi s'incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella logica pura, che il raziocinio consta di tre giudizii, e che esso consta di tre idee; eccovi dunque due teoremi: *Il raziocinio consta di tre giudizii: Il raziocinio consta di tre idee.* Se vi propongo due numeri composti, per esempio 2524, 3542 per sommarli insieme, vi propongo un problema da risolvere: ciò vale quanto dire, vi propongo un'operazione da fare; ma

sull'uomo del profondo filosofo *Gerdil*, e *Taparelli* Saggio teoretico di diritto naturale parte I cap IV. V. VI ove questa quistione sembrami egregiamente trattata.

siccome non è immediatamente evidente la possibilità di tale operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi; così è necessario, che io vi faccia conoscese il modo di eseguire la operazione proposta, e che vi dimostri come con un tal modo si ottiene ciò che si vuole ottenere. Il problema ha perciò due parti, una chiamata la *soluzione del problema*, e l'altra la dimostrazione di questa soluzione. Ritornando all'esempio dato, io procederò a questo modo: col problema proposto si cerca, che i due numeri dati 2524, e 3542 costituiscano insieme un solo numero; ora cio è lo stesso, che formare un numero dalle diverse parti de' numeri dati; ma le diverse parti de' numeri dati sono numeri semplici, e per lo postulato riferito di sopra, i numeri semplici possono sommarsi insieme; io dunque domando qui di doversi sommare insieme i numeri semplici de' due numeri dati: dico dunque 2 e 4 fanno 6, e noto 6 alla destra, e vedo bene, che 6 qui denota unità semplici. Similmente seguendo dico, 4 e 2 fanno 6, e noto 6 sotto le diecine; 5 e 5 fanno 10, ma questi due 5 sono centinaja e dieci centinaja fanno un migliajo; non ho dunque qui in risultamenlo alcun centinajo; perciò pongo il zero nel luogo delle centinaja, ed unisco il migliajo o l'unità di migliajo a' numeri 3 e 2, e dico 1 più 3 più 2 fa 6, e noto 6 alle migliaja. Avrò dunque in risultamento 6066. Un tal numero essendosi formato coll'unione delle diverse parti de' numeri dati, ed essendo dall'altra parte un assioma, che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è uguale a' due numeri dati presi insieme; il che

vale quanto dire, che ho ben risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall'esperienza, che io posso imprimere un qualche pensiere nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: *vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice, che si possono facilmente imprimere nella memoria;* o pure questo modo: *imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi.* Ciò supposto, ecco un problema: *trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una serie di proposizioni, notabilmente lunga.* Dividete questa serie in parti brevi tanto, che possiate ciascuna separatamente facilmente imprimere nella memoria: dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria la seconda: ciò può farsi per lo postulato premesso: prestate la vostra attenzione al termine della prima ed al principio della seconda; così per l'associazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda: in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme: praticate lo stesso colla parte terza del discorso, e di seguito colle altre: passate e ripassate l'intera serie più volte, avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero. Ecco la soluzione ragionata del problema, vale a dire la soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili, cioè primitive. I *postulati* sono proposizioni pratiche indimostrabili. I *teoremi* sono

proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni pratiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati, che i problemi non sono *leggi pratiche*. Ciò vale quanto dire, che queste proposizioni pratiche chiamate postulati e problemi non sono *comandi*, non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici, e due numeri composti. Posso se voglio imprimere nella mia memoria, un lungo discorso. Queste tali proposizioni, ed altre simili, non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni, esse non contengono alcun comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella logica mista, sono teoremi non mica leggi pratiche. *Un corpo, essendo in quiete persevera nello stato di quiete se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge pratica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni pratiche: *Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un'operazione che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo: *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti è stato confidato è un dovere.* Ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto? Io vedo bene che negli esempii recati le nozioni di *omicidio* e di *restituzione di depo-*

sito, in quanto agli elementi semplici da' quali son composti, mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito, che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno del mio essere. (1).

(1) Ma come viene? Forse io non sono arrivato a comprendere il nostro ch. Autore. Quest' idea di *dovere* ricavata, come egli dice in seguito, *dal proprio fondo* quando si presentano le circostanze, pare una specie d'idea innata. Si deve ammettere? Non si potrebbe piuttosto far derivare dalla meditazione sopra alcuni sentimenti, come su l'idea di *sostanza*, di *unità* ec.? — Per esempio io posseggo un oggetto amato, alcuno me lo rapisce, ciò mi reca sommo dispiacere, conosco che il mio ben essere in tal circostanza dipende dalla restituzione, giudico dunque necessaria quest' azione per il mio ben essere, dico dunque *per la mia felicità e quindi perchè egli faccia un' azione buona, è necessario che colui mi renda l'oggetto tolto, può farla perchè libero*. Se giudico che questa necessità abbia luogo in un mio simile, relativamente a me, giudicherò pure che abbia luogo in me relativamente a lui, quando mi trovi nel caso di avergli involato un oggetto, ec Questi giudizii sono appoggiati a fatti ovvii, naturali, comuni per tutti, e sono indipendenti dall' educazione. Se però questo mio qualunque siasi riflesso, può in qualche modo recar danno al fondamento della morale e della virtù, sia pur considerato come un avanzo del pregiudizio che è in me, contratto negli anni primi, cioè dell' avversione all' idee innate. Forse il ragionamento con cui ho tentato mostrare la genesi dell' idea di *dovere* è illusorio: qualora lo sia non costerà al certo grande sforzo confessare che oltre la tendenza naturale che

Ciò vale quanto dire, che la nozione del *dovere* viene a me dall'interno, non dall'esterno; poichè come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere. Rendi il deposito, che ti è stato confidato,* le quali contengono un comando equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere. Il rendere il deposito, che ti è stato confidato è un tuo dovere.* Il predicato di siffatti giudizii è la nozione del *dovere:* e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere, essenziale alla nostra ragione, la rende *ragion pratica o legislativa.*

Alcuni filosofi pensano, che i principii della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario che fosse innata l'idea dell'omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi semplici, di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può es-

ogni uomo ha verso la felicità, gli fu data dal Creatore una disposizione tale, che in alcune circostanze prova un impulso, il quale a guisa di comando, gli impone di fare o non fare una data azione; impulso o comando che essendo naturale, è indelebile e comune a tutti gli uomini. Ma, ripeto, finchè con un qualche ragionamento severo non veda gettata a terra la mia opinione, che è pur comune a' filosofi di nome, non mi indurrò a opinare coll'A. Esorto bensì tutti a seguire, se ne restan persuasi, la sua dottrina, la quale piacerà sempre perchè ha qualche cosa che coincide colle opinioni della maggior parte degli uomini, ed ha molto di poetico e di lusinghiero per la specie umana. Vedi al solito *Taparelli* luogo citato nella nota antecendente.

sere *avventizia o fattizia*. Supponiamo, che un uomo non avendo idea della morte, tirasse un colpo di pietra ad un altro, e così l'uccidesse, egli acquisterebbe l'idea dell'omicidio, e questa idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre, che un uomo vedendo che un animale va a morte, in seguito di alcuni colpi che riceve, immagini, che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l'idea dell'omicidio; e questa idea dell'omicidio sarebbe in tal caso fattizia.

L'uomo è nondimeno costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte, nelle occasioni, dal suo proprio fondo: ella, riguardo alla sua origine, è una nozione *soggettiva* venendo dal soggetto, che dee agire. La nozione del *dovere* sorte dall'interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizii, che sono *precetti o comandi*. Al momento, che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me confidato, la mia ragione diviene pratica e spiega una legge; ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§. 31. Tutti gli uomini si presentano alla ragione, come esseri ragionevoli, e liberi. Sotto questo punto di veduta, eglino son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me, allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni, questa similitudine, e

di rispettare l'indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza, e di indipendenza individuale, può esprimersi nel seguente modo: *Riguarda costantemente e senza eccezione nelle tue azioni, un uomo come un altro te stesso; come indipendente nelle sue azioni; cioè come padrone di se stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardalo come destinato per se stesso. Ciò vuol dire in breve: Non violare la similitudine e l'indipendenza de' tuoi simili.* Questa legge, questo comando è nell'essenza della ragion pratica, vale a dire di quella ragione, che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Questa regola è proibitiva: ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tutto ciò che non offende l'indipendenza, e l'uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il P. *Soave* ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionevole. Mi è lecito, egli ha detto, di servirmi dell' altrui operazione per la mia felicità; posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile, chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? pretendo forse, che egli nel cercare la sua felicità, ove non offende me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole. Far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa

inferirgli violenza, e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere la sua volontà a determinarsi liberamente a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile: dammi la tua borsa; io offendo la dignità di lui, offendo l'uguaglianza naturale degli uomini, non lascio, che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio: io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impiega la sua operazione a mio vantaggio, egli liberamente consente a fare alcuni lavori, ed io liberamente consento a dargli una certa mercede: egli concorre liberamente alla mia felicità, perchè io concorro alla sua. Il *Soave* non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica. Se un artista ripugnasse di farmi alcuni lavori, ed io inferendogli violenza, lo forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto: *non offendere alcuno.* Da dove vien esso un tal comandò? Dall'interno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: *il non offendere il proprio simile è un dovere.*

Ecco la prima circostanza, in cui il dovere si mostra a noi.

Un tal dovere si manifesta eziandio nei più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando nei boschi: ella ruba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubare, e il non uccidere sia un dovere, e se sia per tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi

rubi tutti gli altri compagni: un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui, che toglie fraudolentemente la roba de' suoi compagni. Costoro dunque non approvano, non vogliono il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gl' individui della spezie umana, anche da quelli stessi che rubano. Nel momento che rubano, eglino non vogliono essere rubati. Eglino rubano mossi dal loro interesse: fate astrazione da questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innocentemente battuto vi dirà: *io nulla vi ho fatto di male, perchè dunque mi battete voi?* Ecco la voce interna, universale della coscienza: ella grida perennemente: *non offendere alcuno.*

La legge, la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre: questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce, è ciò che dicesi *diritto*. Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo; senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l' altro precetto assoluto della ragion pratica congiunto al primo: *rendi a ciascuno il suo diritto*. La legge non mi proibisce di travagliare per lucrarmi il vitto: quando tu convieni meco di una mercede pel mio travaglio, io, seguito il travaglio, ho il diritto di esigere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno, rendi a ciascuno il suo diritto*, son questi i due principii primitivi, e fondamentali di tutti i doveri, che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia*. Quindi la ragion pratica comanda a ciascun uomo: *sii giusto.*

Se nell' interno di noi stessi troviamo la legge *sii giusto*, vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani e benefici. *Sii benefico.* Che! Forse tutti gli uomini non hanno in orrore l' uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro, che chiude le orecchie alla voce dell'indigenza? Forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri se puoi i bisognosi?* Non guardiamo noi con rispetto quell' uomo pietoso, che asciuga le lagrime della vedova desolata, e dell'abbandonato pupillo? colui che penetrando nel tugurio del povero copre la nudità di lui, che satolla il famelico, istruisce l' ignorante, e consola lo sventurato, non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! oh quanto tu sei per te stessa amabile!

Sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi. Il primo precetto è assoluto, il secondo è ristretto da una condizione; poichè l' uomo può sempre non offendere gli altri, ed essere giusto; ma non può sempre essere benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*, quelli derivanti dal se-secondo *doveri imperfetti*. Voi mi domandate di soccorrervi con del denaro; io potrò non avere danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di soccorso cessa. Ora conoscere se sono nel potere di soccorrervi. o nol sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò, che l' uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è ac-

compagnata dal grido dell' universale indignazione degli uomini. Chi mai avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo*.

Questi due precetti: *sii giusto*, *sii benefico, se puoi, e quanto puoi*, sono precetti primitivi, che l' uomo trova in se stesso, nell' essenza della sua ragion pratica. I filosofi, che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli, fanno degl' inutili sforzi.

L' Evangelo gli annuncia in questi termini: *non fare agli altri quello, che non vorresti, che fosse a te fatto. Fa agli altri quello, che vorresti, che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso, e che gli si renda il suo diritto: egli non dee dunque offendere gli altri; e dee rendere a ciascuno il proprio diritto. Ogni uomo vuole ne' proprii bisogni l' altrui soccorso; egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion pratica, scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo *Ancillon*, ha definitò il dovere *la volontà generale del genere umano.* I due caratteri del dovere, ha egli detto, sono di essere *assoluto*, ed *universale*; ciò appunto lo distingue dal piacevole e dall' utile, che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono per essi stessi, come per l' universalità dei loro simili, per tutti i tempi, e per tutti i luoghi; ciò che eglino vogliono, facendo astrazione da' loro interessi particolari, dalle loro affezioni, e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l' hanno fatto, o nol fanno; ciò

che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli, e liberi, ecco il dovere. *Esso è la volontà generale della spezie umana*, e ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge civile, e politica, è un'eccellente definizione della legge morale (1).

Kant ha enunciato il principio costitutivo de' doveri a questo modo: *opera in modo, che la massima particolare della tua volontà, possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale.* Questa legge, dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina, vi fo osservare, che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma; vale a dire, che tutti sono doveri. e tutti debbono avere il costituitivo del dovere *Rendi il deposito* è un dovere materialmente diverso da questo: *non calunniare alcuno;* poichè le azioni comandate son diverse l'una dall'altra. Ma tutte e due queste azioni, intendo per azione anche l'azione negativa o l'omissione, convengono in ciò, che sono *doveri*, vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni doverose per tutti gli uomini, segue, che agendo conformemente al dovere la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro benessere, non può esservi questa assoluta universalità, che nel dovere richiedesi. Un

(1) Degli sviluppamenti del *me* umano, cap. XI.

uomo preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione; un altro il piacere della tavola; un altro il piacere della lettura; un altro il piacere venereo ec.

Non può dunque accadere, che nel seguimento del piacere, le massime di condotta di uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un' assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi. L' interesse è variabile, il dovere invariabile.

Conchiudiamo, che vi sono due principii, i quali influiscono a determinare la nostra volontà, cioè *la felicità ed il dovere*, e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo, ma determina la volontà per se stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo pel proprio interesse. Confermiamo maggiormente questa importante verità (1).

§. 32. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza, che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro benessere, e come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre una rigidezza di costumi, la morale dell' interesse personale ha molti

(1) Consistendo, secondo Wolf, la felicità nel sentimento della *perfezione*, ne viene che questa essendo riposta nella legge eterna, è invariabile col nostro ben essere individuale: perciò senza ricorrere al duplice sistema di Kant, dicendo che l' uomo agisce mosso dal solo desiderio della propria felicità o apparente o reale, si deducono tutti gli stessi corollarj.

difensori, così stimo di trattenermi ancora su questo punto importante, ad oggetto di svegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare nei cuori dei giovanetti il sacro fuoco della virtù (1).

Dicendo, che la giustizia non è che l'interesse *bene inteso*, si stabilisce, che l'interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l'interesse meglio inteso ci consigliasse un'azione che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, non solamente noi oseremo commetterla, ma la commetteremo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli: *interesse bene inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia a qualche cosa, che non è la giustizia: l'interesse l'adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un interesse *bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti: al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico, che l'uomo giusto e l'uomo ingiusto hanno ugualmente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'uomo ingiusto un imbecille: l'uno, e l'altro

(1) In tutto questo ragionamento del ch. A. non si fa altro che abbattere la diabolica morale di Elvezio, poichè il Wolf dicendo che l'uomo dee dirigere le sue azioni alla felicità, intende la felicità reale, come dissi di sopra, non l'apparente; e la felicità reale, che si troverà dell' uomo veramente virtuoso nell'altra vita, si ottiene coll'osservar la legge eterna, cioè servendosi delle nostre facoltà e di ogni cosa a seconda de' fini del Creatore, che sono immutabili, e quindi non soggetti al bene essere *dell'individuo pel momento*.

hanno però lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l' uno giunge al suo scopo, e l' altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio che è la base di questa morale dell' interesse, cioè che il piacere, e l' utile proprio, sia l' ultimo fine dell' uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L' uomo nulla può amare fuori di se stesso, se non per se stesso. Il precetto dunque dell' amor de' nostri simili è un precetto impossibile. L' uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico se non per la connessione, che ha questo col suo privato interesse Ciò vale quanto dire, che l' uomo non può, e perciò non dee amare gli altri, ma solamente sè stesso. Non vi sono dunque de' doveri sociali, de' doveri verso gli altri. La preferenza del pubblico al bene privato è impossibile, e perciò non può esser comandata. L' uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria, per il timore del proprio danno: ma, rimosso questo pericolo, l' uomo in conseguenza de' principii di questa Etica dee sacrificare al proprio interesse quello degli amici, e quello della patria, e se questo privato interesse consiglia il tradimento, il tradimento perchè utile sarà doveroso. Sono adunque, amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù; e non ne lascia sussistere in vigore de' principii, che l' apparenza, cioè i soli officii esteriori in quanto conducono

al nostro vantaggio: questi officii esteriori possono stare col cuore dell'uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, sa sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili, per nasconderne la deformità; chè la morale dell'utile comparirà sempre all'occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigore de' suoi principii, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata, che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell'interesse personale si è: la volontà dell'uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell'uomo vizioso; ora nel sistema del personale interesse, le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è: nella morale di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà, ma nell'accortezza dell'operare; perchè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù; e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: la legge morale dee essere assoluta, ed universale; ora la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo la quale cambiandosi, cambia parimenti nell'uomo il principio di direzione, e la

virtù diviene vizio, il vizio virtù. Sviluppiamo più ampiamente questo argomento. L'uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolezza; ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e procurare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un'altra norma delle sue azioni; e questa sarà la sua cupidità, e l'oppressione degli altri. Nè mi dite, che il potente avrà un freno nei rimorsi della propria coscienza, poichè questi rimorsi non possono aver luogo, quando l'uomo procura il suo vantaggio, perchè in ciò, secóndo gli avversarii, consiste la virtù; e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo, ubbidendo alla voce dell'interesse opprime i suoi simili, questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo, che la voce dell'interesse non è quella del dovere e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo, non è la stessa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l'uomo in ogni tempo, ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell'interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica: ma il fatto non costituisce il dovere: poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò, che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce nondimeno della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla, parla sempre in tutti i cuori anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mo-

strato coll'esempio stesso degli assassini. Nè quì mi si dica, che per ovviare al pericolo del più forte per presidio all'altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini ai patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de' cittadini: poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti ed a queste leggi positive, di questi patti e di queste positive leggi non resta arbitro e giudice, se non che l'interesse da cui sono nate. Qual base può avere di sicurezza l'altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile, che, anteriore ai patti ed alle leggi positive, obblighi all'osservanza dei patti e delle positive leggi? Senza la legge immutabile: *serba i patti, Non trasgredire la legge civile*, non può nascere da' patti e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile su l'utile, seguirà da questa dottrina, che qualora il cittadino possa impunemente, sia colla forza, sia coll'astuzia violare i patti, é le leggi, e che questa violazione risulti a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile, si cambierà in questa: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile*. Un uomo mi confida un deposito: il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto: mi è utile il negare il deposito; la legge dunque, *rendi il deposito*, si cambierà nella seguente: *nega il deposito*.

Il principio dell'utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principii dunque son diversi l'uno dall'altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L'uomo vir-

tuoso sagrifica l'interesse al dovere: il vizioso fa il contrario, fa cioè servire il dovere all'interesse, ed immola il primo al secondo. È questa la conclusione, che scende da questi raziocinii, poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

CAPO IV.

Continuazione dello stesso argomento, de' rapporti fra la virtù e la felicità.

§. 33. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente, che il desiderio della felicità non può, nella sua generalità, servir di base alla morale; che fa d'uopo ammettere nell'uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere; principio primitivo e distinto da quello della propria felicità, e che tal principio è il *dovere.*

Ma questi due principii della volontà, la felicità ed il dovere, sebbene distinti, e tutti e due primitivi, non lasciano di avere insieme de'rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti, nella scienza che trattiamo, è molto importante.

Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l'ubbidienza al dovere dee esser l'effetto del puro rispetto della ragione per la legge, senza alcuna spezie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de'più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella, e perciò piacevole per tutti gli uomini; come il vizio è essenzialmente deforme, e dispiacevole.

Non si dee esser giusto e benefico, per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura, disinteressata, più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla praticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo: per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda: se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato, che volesse assolutamente la sanità, si assoggetterebbe all'amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fine ultimo il proprio piacere, ma la propria sanità. Il piacere unito all'esercizio del proprio dovere dispone dunque all'azione doverosa la volontà dell'essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo. Vi ho detto in altro luogo, che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L'uomo può volere per se stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante, che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per se stessa. L'uomo virtuoso vuole il dovere per se stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà; egli, in conseguenza, non fa il dovere per il piacere; ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l'amore del bello morale, e il piacere attaccato al dovere, dalla vita umana

e dal cuore dell'uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno, ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, che è il principio delle azioni virtuose ed eroiche, si è mutilar l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà, se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l'interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l'uomo può proporsi per fine ultimo la propria felicità, e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor natura diversi; che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell'anima propria, la seconda a produrre un cambiamento nello stato dell'anima degli altri. Io ho dunque stabilito, in un modo incontrastabile, la distinzione fra l'amore interessato e l'amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni, sul primo rapporto fra la virtù e la felicità, possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni, 1. la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole, 2. questo piacere preveniente dispone la volontà a volere il dovere, 3. la volontà, operando così, non si propone per fine ultimo il piacere, ma il dovere, 4. la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere, è un sentimento piacevole, 5. questo piacere, che previene, accompagna e segue l'esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù, 6. l'aspetto dell'altrui virtù in tutti gli

uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§. 34. Ma quì sorge un'altra importante quistione. Sembra, che dalla dottrina testè stabilita segua, che la virtù sia premio a se stessa; e che l'uomo virtuoso, come insegnano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all'esperienza, come ne fa fede la storia de' martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo ai tormenti del corpo, preferisce la virtù all'esser libero dai dolori fisici, è segno, che il piacere attaccato all'esercizio dal proprio dovere, è maggiore del dolore, che egli soffre; ora un uomo in in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L'uomo virtuoso dunque, in mezzo ai più crudeli tormenti, è felice, e la virtù è premio a se stessa.

L'argomento proposto è falso. Quando l'uomo virtuoso preferisce i tormenti al delitto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore, per evitarne un maggiore, non rende l'uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti, non può dirsi felice. Un uomo a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti, o del delitto, è posto nella necessità di essere o vizioso, o infelice; e questa dura necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte, se non taglia il membro affetto, scegliendo la dolorosa operazione chirurgica, per evitare un male maggiore, non perciò è felice. Il virtuoso bilancia fra l'orrore del delitto, e fra l'amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore mag-

giore per lui dell'aspetto de'secondi, egli rimane fedele al proprio dovere; ed essendo, suo malgrado, costretto a soffrire de' vivi dolori, non può dirsi certamente felice.

Ma si replica: La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l'interesse, è un sentimento piacevole, e celeste. L'uomo virtuoso è dunque felice. Ma dico io: questa coscienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l'allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l'assenza del dolore: un virtuoso ed innocente cittadino, condannato, per l'intrigo di un potente nemico, ad una morte ignominiosa su di un palco, costretto ad abbandonare all'indigenza ed alla miseria la sua amata sposa, ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè conscio della sua innocenza, in tale stato felice? L'uomo ama per se stessa la felicità, come fine ultimo; e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l'assenza del dolore. Un virtuoso che preferisce di non violare il dovere a' tormenti, sacrifica il fine ultimo della felicità al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice

Quando si dice, che un uomo non è felice, non si vuol dire, che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l'uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo ai soli tormenti, privo di qualunque speranza di esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore, vorrebbe, io credo, non esistere. Il piacere, che previene, accompagna, e segue l'esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell'uomo vir-

tuoso, ma non esclude le sofferenza. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un'osservazione molto importante su l'oggetto, che ci occupa, e si è, che gli uomini virtuosi sono per la loro stessa virtù che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici de' malvagi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell'uomo, sarebbe sovente meglio per lui essere interamente malvagio, che il non esserlo che in parte. Un uomo che ama la virtù, senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio, senza avere, in certe occasioni, forza bastante, per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è molto infelice. Egli non ha, per esser tranquillo, nè una virtù sufficiente nè un vizio sufficiente, ed egli si trova in uno stato continuo di guerra interna con sè stesso.

Interroghiamo finalmente, su la presente quistione, la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini, nel vedere l'uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene, perchè la ragione pratica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degna di premio. Il vizio è degno di pena.* Queste due verità sono principii primitivi della nostra ragione pratica, come lo sono quelle, che comandano la giustizia e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a se stessa, ed il vizio a se stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all' aspetto del virtuoso nelle avversità, e del vizioso nelle prosperità.

L'esistenza, su questa terra, della virtù infelice, mi sembra una verità incontrastabile; e perciò mi sembrano false le due proposizioni: *la virtù è premio a se stessa. Il vizio porta con sè stesso la pena.* L'uomo virtuoso è degno di esser felice; ma egli non lo è sempre su questa terra. L'uomo vizioso è degno di pena; ma non è sempre abbastanza punito.

§. 35. Il principio *sii giusto* consiste a non fare male agli altri, a non offenderli nel corpo, ne' beni, nell' onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio: *sii benefico se puoi e per quanto puoi*, tende ugualmente alla felicità degli altri.

Da ciò nasce una quistione: Tutte le virtù si possono esse risolvere nel principio della beneficenza? Il principio del dovere è lo stesso del principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato altra volta di questo sentimento, che la felicità generale degli uomini è lo scopo di ogni virtù. Ma ho cambiato di parere, ed adotto qui l'opinione del sig. *Dugald-Stevvart*, di cui trascrivo le seguenti osservazioni. « Alcuni mora-« listi immaginarono, che la benevolenza sia il « solo oggetto immediato dell' approvazione mo-« rale, e che la forza obbligatoria de' nostri mo-« rali doveri sorga tutta dalla manifesta loro « tendenza a promuovere il bene della società. « Malgrado le varie apparenze nell' umana na-« tura, che a prima giunta sembrano confermare « questa dottrina, essa incontra insormontabili « difficoltà. Se il merito di un' azione, da nes-« sun'altra circostanza dipenda, fuorchè dalla « misura del bene avuto di mira dall' agente, ne

« verrà che la rettitudine di un' azione non possa
« mai essere determinata da' mutui rapporti fra
« l' agente stesso e la persona che è termine del-
« l' azione; conseguenza affatto opposta all' idea
« che hanno gli uomini tutti de' doveri di gra-
« titudine, di veracità, di giustizia. Se non si
« ammetta che questi doveri sono obbligatorj
« per se medesimi, sarà forza concedere, che un
« fine buono valga a giustificare l' uso di mezzi
« qualunque necessari al suo conseguimento; o
« con altre parole, che saremmo autorizzati a
« dispensarci dagli obblighi di gratitudine, di
« veracità, e di giustizia, tostochè così operando
« avessimo per iscopo di promuovere alcuno de-
« gli eminenti interessi della società.

« Che l' osservanza della veracità della giusti-
« zia, e di ogni altro nostro dovere ridondi a
« vantaggio dell' uman genere, si concede da
« ogni scuola di moralisti; e vi è ragione di
« credere, che se uno scorgesse tutte le conse-
« guenze delle sue azioni, conoscerebbe di leg-
« gieri, che la pratica de' doveri medesimi è, in
« totale, profittevole sempre anche ne' casi in
« cui le sue corte vedute lo fanno pensare altri-
« menti.

§. 36. *Kant* insegna, essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l' obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci, per esempio, de' belli palazzi, obbligazione che *Wolfio* c' inculca, è un' obbligazione chimerica. Il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina, sotto un aspetto considerata, sembra doversi abbracciare; sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai

farà un delitto ad un uomo dell'aver trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere di un'amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' proprii piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale fra le azioni doverose, e le azioni permesse.

Da un'altra parte non facendo l'uomo a se stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de'doveri, i doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà di delitto, l'intemperanza di un uomo, che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto colui, che uccide sè stesso? Chi mai non imputerà un delitto di accidia a quell'uomo, che vive nell'ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L'uomo ha dunque, si conclude, de'doveri verso di sè stesso; ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità, cade sotto il comando della legge morale (1).

(1) Anzi tutti i doveri dell'uomo verso gli altri e vero se stesso sono tutti dipendenti da'doveri che ha verso Dio, de'quali parla in appresso l'A. In ultima analisi: perchè l'uomo deve esser giusto, dee beneficare ed amare i suoi simili? perchè dee procurare il proprio perfezionamento? Perchè ha il dovere essenziale di servire alla legge eterna, a'fini del Creatore, suo principio e suo ultimo fine. Tolto questo dovere, gli altri divengono astrazioni metafisiche, senza base, che saranno adottate finchè privati interessi non le facciano rinnegare; e allor precipita ogni sistema di morale che non si appoggia alla *causa prima*.

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità, è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste, se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni, e de' mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù, se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale oblio porta pregiudizio all'altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, senza conoscenze, e senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società, nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all'abilità, ed alla fortuna, posto solamente, che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L'uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta: ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di sè stesso: ella stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose: è un dovere, per esempio, l'essere utile agli altri: un divertimento onesto, che rallegra il mio spirito, mi rende atto a faticar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Il principio di volere l'altrui felicità può eziandio servir di base ai nostri doveri verso Dio. Iddio è un essere infinito, ed in se stesso eternamente beato. L' essere ragionevole dee godere della felicità di Dio: ciò vale quanto dire, che l'uomo ha il dovere di amare Dio per se stesso. L'uomo non dee dunque offendere Dio: questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel Capitolo antecedente: *Non offendere alcuno.* Iddio non è capace di soffrire; ma l'uomo può offenderlo colla sua volontà, non riconoscendolo per quello, che egli è (1). Iddio non è bisognoso di alcuna cosa: ma l'uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode: ed ha perciò il dovere di benedirlo, e di lodarlo. Nel principio dunque *sii giusto,* son eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l'autore supremo di tutta la natura segue, che i comandi della nostra ragione pratica debbono riguardarsi come comando di Dio. Noi possiamo e dobbiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è una azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l' uomo che li contempla, potrebbe egli non cantare colle creature tutto l' inno di gloria all' Eterno?

Ma sebbene l'amore di Dio debba accompagnare tutti i doveri teologici, pure nelle virtù teologiche bisogna ravvisare una certa diversità. Nella virtù dell'*Adorazione* lo spirito concepisce la grandezza di Dio, e la perfetta dipendenza delle

(1) Aggiungerei, non servendosi delle cose secondo i fini per cui furon create.

creature dal Creatore; in quella della *gratitudine*, o del ringraziamento, lo spirito considera particolarmente la bontà, o la misericordia di Dio.

Si possono fare delle altre riflessioni simili su le altre virtù.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano a conchiudere, che i doveri dell' uomo non si possono tutti dedurre da un solo principio *cognoscitivo;* e che gli sforzi degli scrittori di naturale diritto sono stati per questo oggetto senza alcun soddisfacente risultamento.

Sul principio dolla beneficenza osservo, che sebbene sia concepito riguardo all' esecuzione, in un modo condizionale, pure considerato nello interiore dell' uomo può riguardarsi come assoluto. L' uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi, compatirli nelle loro afflizioni, e volere che siano soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus*, piangete con coloro che piangono: questo compatimento manifestato al di fuori, non lascia di essere un soccorso per gli afflitti, e sotto questo aspetto considerato, forse non vi sarà caso, in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§. 37. Abbiamo veduto, che i principii enunciati de' nostri doveri sono principii primitivi della nostra ragione pratica, vale a dire della ragione, che dirige e determina le nostre azioni libere.

Ma filosofi di un merito distinto hanno pensato, che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento, ed hanno perciò chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Io non mi

ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le quistioni fondamentali, che occupano la moderna filosofia. Una tal quistione, versandosi su la base della morale, mi sembra degna, che voi la conosciate. Hume ne' suoi saggi di morale, ha discusso ampiamente la proposia quistione: io vi riferirò in breve le sue osservazioni: indi vi darò le mie.

Fa d'uopo confessare, dice il filosofo citato, che i due lati della presente quistione sono sususcettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere, che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali; poichè gli uomini ragionano su i nostri doveri, sul giusto, e sull'ingiusto: eglino fondano sul raziocinio la lode ed il biasimo dovuto ad alcune azioni. Ora non si disputa sul giusto, ma sul sentimento: il piacere ed il dolore si sentono, non mica si provano. (1).

Da un altro lato coloro che riguardano il sentimento come la sorgente della morale si sforzano di provare, che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini, risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla percezione di alcune altre. Siccome l'uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente piacere vedendo una azione giusta; e siccome sente dolore essendo ferito, così sente dolore all'aspetto del vizio. Un'azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini,

(1) Cioè, non si dimostra perchè son tali.

ed una azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace; vi ha dunque un sentimento nell'uomo del bene e del male morale: un tal sendimento è ben chiamato *sentimento morale*, ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose, se non che la disposizione primitiva della nostra natura? Siccome la virtù è desiderabile per se stessa, eziandio senza la veduta della ricompensa, ma unicamente per lo piacere immediato, che ella dà, bisogna che vi sia in noi un senso, un tatto, o un gusto interiore, che distingua il bene, ed il male morale; la ragione ci dà la conoscenza del vero e del falso; il gusto ci dà il sentimento di ciò che è bello, e di ciò che è brutto, della virtù e del vizio.

Dopo di aver esposto i motivi dell'una, e dell'altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione. Supponendo, egli dice, che la stima o l'approvazione morale sia principalmente fondata sull' utilità di un'azione, è evidente, che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo, ove esse tendono, e preveder le conseguenze vantaggiose, che possono avere per la società. Intanto sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti per conoscere, se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L'utilità non è se non che la tendenza verso di un certo fine: se questo fine ci fosse indifferente, noi sentiremmo la stessa indif-

ferenza nei mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto, per farci preferire l'utile degli altri al loro danno: questo sentimento non può essere altra cosa, se non che un pendio naturale pel bene dell'umanità, ed un sentimento doloroso pei mali che l'affliggono; perchè son questi i due scopi opposti, a cui tendono la virtù ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze che possono avere le azioni umane, e l'umanità ci fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un'azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa; ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa, o viziosa. Quando la ragione dice: la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa. Se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per la quale ciò che è utile al genere umano ci piace, e ciò che al genere umano è dannoso ci dispiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo, è dunque nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni, e perciò nel *senso morale*.

Hume fa poi alcuni argomenti, per combattere l'opinione de' suoi avversarii. Questi argomenti in sostanza bene meditati si riducono tutti a dire, che la ragione limitandosi alla conoscenza de' rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni,

e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose: ella dee limitarsi a presentare l'azione in tutte le sue circostanze, e con tutti i suoi rapporti; ma non può passare oltre: in questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo per esempio, dice Hume, il delitto d'ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo, annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizii importanti e moltiplicati, e dall'altra una reazione di volontà nociva, seguìta da azioni nocive o almeno di un'indifferenza, seguìta da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione, in che cosa consiste il merito, o il biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d'ingratitudine risiede nell'anima dell'ingrato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l'azione del benefizio, e l'azione ingrata; ma l'ingrato non ritrova in se stesso, che una volontà nociva, o indifferente, verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa. Ma la idea di siffatta volontà eccita il sentimento del biasimo per la costituzione, o la disposizione dell'anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto dispiacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione, che determina le relazioni delle cose. Rappresentate male il delitto, voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali, che la ragione indica della stessa

maniera, che ci fa scovrire delle verità in algebra, ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume, che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nell'esempio che dobbiamo esaminare, io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare e de' buoni uffizii, cioè delle azioni utili, in una persona; io vedo in seguito un volere di far male, e de' mali uffizii cioè delle azioni nocevoli in un'altra persona. Fra queste due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo, che una persona mi volesse del male, e mi recasse del danno, nell'atto che io la servissi in ogni occasione; vi sarà fra di noi la stessa relazione di contrarietà; intanto sovente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de' rapporti: fa d'uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù: *ogni azione, che eccita un sentimento di piacere, e di approvazione in coloro che ne sono testimoni*. Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo, che medita su i triangoli, o su i cerchi, considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti; ma nelle deliberazioni morali, r[illegible]siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi: non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto: si suppone, che noi abbiamo già tutto sotto gli occhi, prima di fare alcun giudizio su la moralità dell'azione. Fintanto che non sappiamo, se un uomo sia stato l'aggressore, come possiamo decidere, se colui che l'ha ucciso è reo, o

non è reo? Ma allora che ciascuna circostanza, e ciascun rapporto sono conosciuti, l'intedimento nulla ha più da fare, e non ha più oggetto che l'occupa. L'approvazione, ed il biasimo che seguono non appartengono mica all'intelletto, ma al cuore: non si tratta più di una proposizione, o di un'affermazione speculativa, egli si tratta di un sentimento. L'anima, contemplando l'oggetto totale, sperimenta una nuova impressione di affezione, o di disgusto, di stima o di disprezzo, di approvazione, o di biasimo.

§. 38. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo, che gli ha addotti; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L'oggetto della morale essendo di trattare de' doveri, il risalire all'origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base. Ora nel piacere, chi mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla: e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni son differenti l'una dall'altra: e la seconda non è certamente un'illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica: ella esprime, che l'effetto della percezione della gratitudine è il piacere, ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di farla: ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica; ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in

conseguenza non trovo la legge, ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra, in un modo senza replica, la debolezza del sistema del senso morale (1).

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio, e la gratitudine, o fra il benefizio, e l'ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova, se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova, se non che una relazione di diversità; nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa*, che alla gratitudine si attribuisce, e nel secondo non si trova quella di *viziosa*, che accompagna l' ingratitudine.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di quei filosofi, che ripongono la moralità nei rapporti delle cose. Costoro non badano, che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Egli non fanno attenzione, che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica; e che è impossibile

(1) Posto che l'uomo per natura tenda alla felicità reale, sempre che la ragione gli mostri una data azione necessariamente connessa con questa felicità, vede la necessità di farla e però sente il comando che gli intima: è tuo dovere d'agire in tal modo. Però non basta, io ne convengo, un sentimento piacevole per comandare un'azione, è necessario che si veda il rapporto di essa colla felicità reale; ma non mi sembra che debba ammettersi come innata la nozione del dovere.

da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostante, e colle sue relazioni; ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica, un comando di fare. La ragione diviene pratica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinii di Hume sono valevoli contro di quei filosofi, che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose, e delle azioni, teoreticamente considerate. Ma l'illazione, che egli deduce per fondare la moralità sul sentimento, non scende dalle sue premesse.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell' ingratitudine, riguardo a' suoi elementi, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò l' abbiam osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine nè in quella di non essere ingrato, racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano dunque de' giudizii identici o analitici, ma de' giudizii sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle

due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo: la ragione eleva a comando di fare le due azioni proposte: questo comando aggiunto alle nozioni di queste azioni, forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizii sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizii *a priori*. In forza di questi giudizii sintetici *a priori*, che sono comandi, la nostra ragione è costituita *Ragion pratica*, cioè ragione direttrice, e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella logica pura l'assurdità de' giudizii sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizii sintetici di cui parlavamo in quel luogo sono giudizii teoretici, non giudizii pratici. I giudizii sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall' esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizii sintetici *a priori pratici* i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto, che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole, e che quella delle viziose sia dispiacevole; ma questo piacere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa conoscenza: come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù ed il vizio non si possono conoscere, senza conoscere la legge o il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene, accompa-

gna, e segue l'esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna, e segue l'azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono, come ho detto, la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo, e che lo stesso è reo di morte: il reo ha una numerosa famiglia, una sposa innocente, e virtuosa, de' figliuoli in tenera età, ed un padre vecchio: la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l'innocente famiglia: tutto ciò è noto al giudice: questa prospettiva desta la sua compassione, e le lagrime gli si manifestano su gli occhi. Che farà egli? seconderà i moti della compassione? Se li seconderà, sarà ingiusto; violerà le funzioni sacre del suo ministero, abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato, commetterà un'azione perniciosa alla società politica nel seno della quale egli vive. Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quelle della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale, ma la ragion pratica.

§. 39. *Sii giusto. Sii benefico.* Rendiamo più semplice l'espressione di questi precetti, comprendiamoli in uno: *sii virtuoso.*

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Rendiamo eziandio più semplice l'espressione di queste due massime della ragion pratica: *le azioni libere son degne o di premio o di pena.*

Il primo principio risponde alla domanda: *che cosa debbo io fare?* Il secondo risponde alla domanda: *che cosa debbo io sapere?* Ma nella coscienza di questi principii si comprende la coscienza della nostra libertà. Non si comandano

le azioni necessarie, come non si comanda ad un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena.

Inoltre abbiamo provato, che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion pratica ci annuncia dunque il domma dell' immortalità dell' anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà, e dell' immortalità dell' anima sono dunque necessariamente legati co' principii che costituiscono la ragion pratica. Ma tutti e due questi punti hanno bisogno di un più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo, e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio, un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro, che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio il virtuoso, poichè si considera come l' autore delle azioni virtuose, e dotato del potere di non farle. Si dica lo stesso del vizioso: si crede degno di pena, poichè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò, noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l' abbiamo del nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere, che abbiamo di volere un' azione contraria a quella, che attualmente vogliamo. L' idea della libertà è dunque quella di un potere, che non si

esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso, che lo sentiamo. Questa idea del potere è dunque un prodotto dell'analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall'atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso quantunque reale, come sussistente, nel momento in cui l'azione non esiste. La liberta è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in se stesso il potere di voler scrivere nell'atto che non vuole scrivere, o di non volere scrivere nell'atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli potèva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto, che la felicità ed il dovere sono i due principii motori della nostra volontà; ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale:* possiamo dunque semplificare la proposizione, e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l'ultimo fine della volontà non può essere che il bene.* La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere, e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in se stesso, che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente, che ha il potere di volere il piacere che s'incontra nell'azione contraria alla legge, e di preferire, in conseguenza, il piacere fisico al dovere; ma nell'atto che egli vuole il piacere piuttosto che il dovere, sente che ha il potere di volere il dovere piuttosto che il piacere.

I voleri sono modi di essere, che lo spirito produce da se stesso, e de' quali è egli il princi-

pio efficiente. Due cose son dunque richieste per la libertà, 1. che lo spirito sia attivo nel volere, 2. che nel volere i beni particolari, si abbia, nell' atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi abbiamo stabilito l' una e l' altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza; abbiamo dunque su la stessa base stabilito il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna, ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà dalla coazione*. La volontà non può esser costretta a volere, ciò sarebbe lo stesso che porre, essere un atto della volontà un atto involontario, il che è una contraddizione. I moralisti dicono, in conseguenza, che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni; ma che lo può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzatamente in un carcere; ma non potrà produrre, che io non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà è dunque libera dalla coazione*. Ma mi sembra evidente, che gli atti comandati nè anche possono essere *coatti;* poichè i moti che una forza esterna produce nel mio corpo non sono atti comandati. Ho sviluppato questa dottrina nella filosofia della volontà.

L' uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall' attività dell' anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l' uomo delibera, paragonando i beni particolari coll' ideale del bene sommo. La sola libertà dalla coazione non è dunque sufficiente a

costituire quella libertà, che noi sentiamo nella scelta de' beni particolari, quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà dalla necessità della natura.*

Non bisogna dunque confondere il *volontario* o lo *spontaneo* col *libero*. L'uomo vuole spontaneamente il bene generale, ma nol vuole liberamente, poichè egli non ha il potere di non volere il bene generale come ha il potere di non volere, nell'atto che il vuole, un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero*, è una verità come dissi d'intimo senso. Difatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene, ed il volere andare ad un passeggio. Noi sentiamo, che non possiamo impedirci di volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente, che possiamo impedirci di volere andare al passeggio. Parimente noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio; e risolviamo a piacere o l'uno o l'altro; ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale: il che dimostra, che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§. 40. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della logica mista, che la coscienza è il fatto primitivo, sul quale si dee appoggiare l'intera filosofia. E qui mi viene l'occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi, che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità del-

l'esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L'attività del nostro spirito è un fatto, che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di sparger de' dubbi su di esso: *Bayle* è uno di costoro. Siccome, egli dice, la coscienza della nostra esistenza non ci autorizza a dire, che noi esistiamo per noi stessi, così la coscienza chiara e netta, che abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa, che ci dà l'esistenza.

L'obbiezione rapportata è falsa. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine, ove ella può giungere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli, in cui essa si trova. Il sentimento non m'istruisce punto su l'origine della mia esistenza, ma solamente su la mia esistenza; esso dunque non m'inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente *Bayle* ammette, che il sentimento m'istruisce su l'attività del mio spirito; non ha dritto di concludere, che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l'esistenza della mia attività.

Questo sentimento di attività, replica *Bayle*, può aver esistenza in uno spirito il quale fosse solamente passivo. Sia, dice il filosofo citato, che l'atto di volere, ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente vero, che noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire al volere, che c'imprime, quel

piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte, che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendìo delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s'imprimesse insieme un moto verso un punto dell'orizzonte ed il volere di muoversi verso lo stesso punto; supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da se stessa, per eseguire il suo volere.

L'addotta replica è sofistica. Nella supposizione, che i nostri voleri fossero modificazioni passive. noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività; noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire, che ci sentissimo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre passioni e le nostre azioni è una verità primitiva della nostra coscienza.

L'esempio della banderuola, al quale *Bayle* ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d'ignorare la causa de' nostri voleri; una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me*, che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente, e l'effetto ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi in quanto vogliamo. L'obbie-

zione proposta contro l'attività della nostra volontà è dunque di niun valore.

I fatalisti adducono contra il domma della libertà un altro argomento, che a prima vista sembra di molto peso. La volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo, che la determina a volerlo. I motivi che determinano la volontà sono il piacere ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli. e le percezioni dolorose. Lo spirito cede, riguardo al piacere, alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l'altro dal non volerlo, la vittoria è pel dolore minore; fra il piacere ed il dolore, che seguono dal volere A. se il piacere sarà maggiore si vorrà, e se il dolore sarà maggiore del piacere, A non si vorrà. L' uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore: queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora i voleri sono effetti necessarii di queste modificazioni; l' uomo non è dunque libero volendo: egli è necessariamente trascinato dalle impressioni, che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi dei quali parliamo ricorrono qui ad un paragone, per appoggiare il argomento. Lo spirito loro umano, secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia; i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi: il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producono l'equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l' errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione;* e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione, se non che i mo-

tivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all'atto; ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale si determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non può moversi da se, nè è essa il principio efficiente del moto: i pesi la muovono: essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere; perchè i moti non son voleri ma percezioni, e queste non son il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica: egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta; non vi può dunque essere alcuna libertà; poichè questa non può stare insieme colla necessità di seguire la maggiore dilettazione. La necessità, di cui qui è quistione, io rispondo, non è che la certezza dell' avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L'uomo segue sempre la maggior dilettazione; ma nell' atto che egli la segue conserva sempre il potere di non seguirla; ed in questo potere reale, che ciascuno sente in se stesso, consiste la *libertà dalla necessità della natura.*

L'esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile: i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto: eccovi alcune spiegazioni. Nel §. 18 vi ho parlato dell' ideale del bene sommo; qui vi aggiungo, che questo bene sommo è l'unico ultimo fine dell' uomo; poichè l' adempimento del dovere, o la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il

sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso, ed insieme perfettamente felice*. Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell'uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E qui debbo avvertirvi di due cose, 1. che nell'idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù, poichè la coscienza del vizio è un dispiacere, ed è quel dispiacere, che chiamasi particolarmente *rimorso*; 2. che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo hanno un'idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori o minori i beni particolari, secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adeguato della volontà, la tendenza verso il medesimo è invincibile e necessaria: ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adeguato della volontà, e non fissandola necessariamente, la volontà nell'atto che li vuole conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo, che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male; e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a se, per un aspetto, la volontà, così per un altro la rispingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta e perciò del sommo bene, o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si fermi negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questo è, secondo alcuni filosofi, l'origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi, la dilettazione, che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla, e di rendere prevalente la dilettazione contraria, e ciò in forza del potere, che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e dirigerla ad un altro Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore le difficoltà. La distrazione, e la direzione dell' attenzione dipendono dalla volontà; la volontà non può volere questa distrazione, e questa direzione, senza riguardarle come buone; ella dee vedere esser meglio distrarre l' attenzione da un dato oggetto, che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, determina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra (1).

(1) Una prova della libertà è che tutti gli uomini consultano sopra alcune loro azioni: se non avessero la persuasione intima di esser liberi non delibererebbero. Così nessuno consulta se debba o no un giorno o l'altro morire, se il cuore debba palpitare, ec. Ma poichè nelle deliberazioni importanti vi è sempre qualche ragione che ci determina, e si può credere esser questa che faccia una violenza alla nostra volontà senza che l'anima se ne accorga, bisogna porla alla prova nelle cose in cui non vi è ragione alcuna che ci spinga a questa piuttosto che a quella. Per es. i moti di una mano. È vero che osservando in me la volontà che mi fa scegliere un moto piuttosto che un altro, vedo che ciò faccio per provare la mia libertà, ov' io trovo un piacere, e questo può esser la causa che mi spigne a mettermi in tale o in tale altro stato. Ma primieramente se io godo a provar la mia libertà, ciò suppone ch' io la senta. In secondo luogo questo desiderio di provar la mia libertà, mi spinge a prender parte a questi movimenti, ma

§. 41. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui, sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi son divisi in questa controversia: alcuni con *Leibnizio* pretendono, che l'uomo non iscelga giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con *Clarke* pretendono, che l'essere intelligente, e libero possa scegliere fra due partiti uguali in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario, dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgiamo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponghiamo, che due ovi sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo; vi dee certamente essere una ragione, perchè questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono questi filosofi, di mangiare l'uno, e l'altro; ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l'uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un'infinità di grandi

non mi determina a cominciar da uno piuttosto che da un altro, perchè proverei egualmente la mia libertà, qualunque fosse quello che scegliessi. — Su questa importante e difficilissima materia si veda il Discorso di *Bossuet* sulla libertà umana (*Oeuvres T.* xi.) e *Taparelli*, opera citata di sopra, Par. I, cap. III.

e piccoli moti interni, ed esterni dice *Leibnizio*, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; ma quando si esce da una camera, vi sono tali ragioni, che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facciamo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l'asino un' uguale impressione; o pure un asino ugualmente spinto dal dolore della fame, e da quello della sete, e posto fra l' avena e l' acqua, che gli produrrebbe un' uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a *Giovanni Buridan* filosofo del decimoquarto secolo; ond' è venuto in proverbio *l' Asino di Buridan* (1). Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto dalla fame nel primo caso, o dalla fame e dalla sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all' altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell' universo. Ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire, che l' asino morrebbe di fame nel primo caso; e di fame e di sete nel secondo.

(1) Il poeta Dante contemporaneo di Buridan così esprime questa opinione ridicola:

Intra duo cibi distanti e moventi
D' un modo, prima si morria di fame,
Che liber uomo l' un recasse ai denti.
Sì si starebbe un agno in tra duo brame
Di fieri lupi igualmente temendo:
Sì si starabbe un cane intra duo dame. Par. IV.

Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell' asino e fuori dell' asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determinino ad andare da un lato piuttosto che dall' altro. E sebbene l'uomo sia libero, ciò che l' asino non è mica, sarà nondimeno vero che ancora nell' uomo il caso di un perfetto equilibro è impossibile; e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito, che l' uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante, che ha determinato l' uomo a sceglierlo. Sovente le cause, che ci determinano, sono impercettibili.

La bilancia, dice *Clarke*, non avendo in se un principio di azione, non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero, quando se gli presentano due o più maniere di agire ugualmente ragionevoli, e perfettamente simili, conserva eziandio in se stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone, e molto forti, per non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare, che una certa maniera di agire vale meglio di un altra. Non si può dire che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire, sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell' agente.

Senza prender partito in questa disputa osservo, che *Leibnizio e Clarke* convenivano che l' uomo è libero: la quistione dunque presente può forse riguardarsi come indifferente per l' esistenza della libertà. Io adotto l' opinione di Clarke.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell' essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l'esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l' ottimo fra tutti i mondi possibili: è questo il sistema dell' *ottimismo*. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*: perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l' uno altrimenti che l' altro, e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degl' *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un voto immenso, nel quale fu creato questo mondo materiale e finito. Un tal voto, dicea il filosofo di *Lipsia*, ruinerebbe la ragion sufficiente: la porzion del voto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del voto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un' altra (1).

(1) Mi rincresce veder trattate, sebben di volo, dal nostro ch. A. queste quisquilie filosofiche, le quali non porteranno mai ad un utile ed applicabile resultamento per il progresso della scienza. Forse ha voluto mostrare in quali laberinti amavano di aggirarsi in altri tempi i primi luminari della filosofia. Temo che presto o tardi ci dobbiamo ritornare: nel nostro pia-

§. 42. Abbiamo detto, che l' esistenza de' precetti, e delle leggi, prova la libertà: come pure la prova il principio pratico, *la virtù è degna di premio: il vizio è degno di pena*. I fatalisti rispondono: che nel sistema della necessità le leggi, i premi, le pene si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso; poichè il sasso, essendo privo di sensibilità e d' intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l' uomo essendo un essere che conosce può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi, dai premii, e dalle pene. Se l' uomo, dice *Collins*, non fosse determinato necessariamente dal piacere, e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense, che se gli propongono, per determinare la sua volontà all' osservanza delle leggi, ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono, per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice, che se gli uomini sono agenti necessarii, e se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose, che eglino non hanno potuto evitar di fare. Io dico, replica *Collins*, che il solo scopo delle pene, che s' infliggono nella società, è di prevenire, per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producono questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando, o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo correggendoli, o ispirando loro un timore, che gl' impedisce di

neta tutto è *pendolo*, e va per gradi dal basso all' alto e dall'alto al basso.

commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini, che si abbia in veduta nella comminazione delle pene, è evidente, che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell'uomo, e che al contrario le pene possono essere giustamente inflitte, sebbene l'uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano, che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, le pene, come cause che influiscono a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili, e a far evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il sig. *Tamburini* nelle sue lezioni di filosofia morale (t. 3. lez. 5) osserva, che la quistione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possano aver luogo le leggi, le ricompense, e le pene come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre, che si appellano cattive, ed in questa astratta quistione noi non entreremo, dice l'autore citato, a decidere, nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare, che non è, assolutamente parlando, incompatabile il fatalismo con un sistema di leggi, di ricompense, e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi, di ricompense, e di pene, sia un argomento chiarissimo dell'intimo sentimento, e della persuasione, che hanno avuto gli uomini di tutti i tempi del-

l'umana libertà, e per decidere una tale controversia, continua l'autore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente, che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cerco, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dir virtuosa, se un albero si possa dir virtuoso. Io cerco, se questa sia la idea fissata dagli uomini all'uom virtuoso; e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino, che la idea di una macchina utile o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso un'essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo virtuoso, tra il frutto di un albero ed un'azione dell'umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta; i vantaggi che se ne traggono, ci sono cari; ma le virtù dell'uomo ci riempiono di ammirazione, e di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l'eccellenza dell'artefice, che l'ha composta; ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato ai frutti di un albero, o ai moti di un orologio la idea di merito, o di demerito, come tutti gli uomini hanno sempre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini l'*imputare* un'azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l'autore, o pure un qualificarla nell'ordine morale e disapprovarla in chi l'ha commessa! Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini, che suppone la idea di libero arbitrio.

Si dolgono gli uomini di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell'umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse, o facesse malamente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana un uomo, che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizii, che forma naturalmente il genere umano sulle varie operazioni meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi necessarii per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente, che nel nostro piano le leggi e da' legislatori sono state sempre formate, e da' cittadini accettate con un sentimento vivissimo, che possano essere da loro osservate, e trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente viene punito, per ingerire terrore negli altri enti della sua specie; ma si considera un reo, se gl'imputa un delitto, si disapprova in lui l'opera mal fatta, e s'intende di punire in lui stesso l'ordine violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini nella costituzione delle leggi, e nella esecuzione delle pene anche pel solo esempio degli altri individui è stato sempre congiunto coll'idea di un libero arbitrio. I premii son sempre stati, se-

condo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distributiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all' utile della società, ma si considera come un torto recato all' uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude *Tamburini*, che il presente sistema delle leggi, delle ricompense, e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§. 43. Questo principio della ragion pratica: *La virtù è degna di premio, il vizio è degno di pena*, non è applicabile, se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una spezie di giustizia, ed una certa sorta di ricompensa, di punizioni, che non sembra applicabile a coloro, che agissero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella, che non ha punto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza, che domanda una certa soddisfazione per l' espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Obbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che propriamente è vendicativa. Eglino la credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza, che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

La massima di cui parliamo, è un giudizio sintetico: ella aggiunge all'idea di *virtù* quella di *merito di premio;* ed all'idea di *vizio* quella di *merito di pena*. Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori: ella ci viene dall'interno del nostro essere, ed è, riguardo alla sua origine, una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion pratica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità, che in quanto egli fa il suo dovere*. L'uomo che su questa terra fa il suo dovere, non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovente molto sfortunato; l'uomo vizioso passa sovente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci rattrista. La coscienza ci grida: *Il vizio è degno di pena*. Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare: essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion pratica, di quella ragione, che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione, che ci è stata data, per indicarci, ciò che dobbiamo sperare, e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione, il comando di esser virtuoso, il bisogno di esser felice, e la felicità non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l'essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza? *Lo spirito umano è dunque immortale*. L'idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è

fondata su le affezioni incontrastabili dell' essere umano (1). Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quella verso la felicità, un'altra vita in cui la virtù sarà ricompensata, ed il vizio punito, sono delle cose, che mi son date nelle affezioni, che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice; abbiam veduto, non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a se stessa. Abbiamo osservato, che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno stato è dunque necessario, in cui questa legge della nostra ragion pratica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L' essere ragionevole e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e della punizione del vizio; vi trovo in conseguenza la necessità di un giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema, infinita, assoluta, che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo Legislatore e Giudice è Dio; Iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teoretica, ma eziandio dalla mia ragion pratica.

L' immortalità del mio essere è domandata dalle tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall' insieme delle facoltà del nostro spirito. L' uomo tende ad un bene sommo: egli vuole necessariamente essere perfettamente beato e virtuoso: egli vuole la continuazione del

(1) Tutti i popoli, anche più barbari, hanno sempre avuta una ferma credenza nella vita futura, ove dovea la virtù avere un premio, il vizio una pena.

suo essere, e perciò l'immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento? L'uomo vuol vivere nella memoria de' posteri (1). Tutto ciò che gli rammenta la morte, a cui è soggetto, e la fralezza de'beni di questa vita, lo rattrista.

L'uomo è capace di perfezionarsi indefinitivamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l'ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado di sviluppamento. L'uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il voto del cuore umano, che desidera cose più grandi di esse. Onde ne segue, che il cuor dell'uomo, per quanto si occupi di trovare un oggetto di questo mondo, ha sempre un dipiù nelle sue forze, che può impiegare in un altro oggetto; ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de'suoi desiderii, finchè si aggira nell'orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel dipiù, che sente in se stesso sopra gli oggetti, che lo circondano, nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoja dello stato in cui trovasi,

(1) Quegli stessi sciagurati, i quali perderono ogni buon senso per l'abuso delle loro facoltà fisiche e morali, e che schiavi di ogni vizio più laido desiderano che tutto per loro finisca col finir della vita, amano qualche iscrizione, qualche imagine che li rammenti a' posteri.

e s' inquieta col desiderio di uno stato novello, o di una nuova modificazione dell' antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuore umano abbiano un valore reale, è necessario uno stato futuro, è necessaria l' immortalità del nostro *me*.

§. 44. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi, stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual mezzo abbiamo, per rispondere con esattezza alla proposta quistione, fuori dell' esperienza? L' esperienza del passato dee guidarci a giudicar per l' avvenire. Ora voi ponete, mi si obbietta, che l' esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremmo dunque noi uno stato di cose, in cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distributiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla sperienza soggetto, o non vi ha luogo: nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l' esistenza di una tal giustizia: nel secondo caso dovendo noi giudicare del futuro dal passato, non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato, in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò: Voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere, che l' uomo non è felice in questo mondo, concludete, che dee esserlo nell' altro; dovreste concludere il contrario: l' esperienza, dovreste dire, ci mostra, che la felicità fugge sempre dagli uomini, malgrado i loro sforzi, per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s' immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato

futuro delle cose, che la similitudine di questo col passato. Se la giustizia e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual diritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la quistione nel suo vero aspetto. *L'esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su la nostra vita passata. per rispondere affermativamente alla proposta quistione. Non vi ha alcuna delle sette tendenze di cui abbiamo parlato nel §. 17, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha sperimentato i piaceri de' sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta varietà il sapientissimo autore della natura, non ha egli cercato di dilettare i sensi dell'essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell'uomo in generale, cioè della specie non già dell'individuo, può dunque esser soddisfatta, ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L'uomo di studio non isperimenta forse sovente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziandio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla coscienza delle proprie forze intellettuali? L'uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall'aver egli asciugate le lagrime dell'infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero ec. non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l'og-

getto cui ella tende. È questa una verità poggiata su di un' esperienza costante. Inoltre l' esperienza c' insegna, che l' uomo non giunge, che dopo molte sofferenze a conseguire l' oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell' uomo di studio, prima di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere: egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze in conoscenze, senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a potere ragionare nel modo seguente: 1. L' esperienza c' insegna, che le tendenze dell' uomo non sono defraudate dell' oggetto corrispondente. Ma una di queste tendenze si è quella dell' immortalità, cioè della continuazione dell' esistenza. L' esperienza ci autorizza dunque a concludere che l' uomo è immortale. 2. L' uomo ha una tendenza a conoscere il vero: l' uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare: egli la soddisfa in parte in questa vita, in un progresso continuato di conoscenze; ma egli non vi giunge giammai al termine; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l' uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità. 3. La ragione pratica dell' uomo non è soddisfatta, se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell' uomo dee esser soddisfatta, poichè l' esperienza c' insegna non esservi affezioni in noi interamente vote di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente e completamente in

questa vita: ella dee dunque esserlo in uno stato futuro. (1)

(1) « Tutto ciò per cui si annunzia la natura dell'u-
« mano spirito, palesa la sua vocazione per un più su-
« blime agire, nè da alcun tempo limitato, per una e-
« sistenza e vita sempiterna. Dalla sua intima natura
« procede un infinito desio, ond'è continuamente do-
« minato il suo conoscere e il suo volere; quindi non
« lo può saziare alcun modo di limitata cognizione, nè
« alcun possesso di beni passeggieri. Esso tende a lan-
« ciarsi da cognizione a cognizione fino all'intuizio-
« ne del Primo, Sommo ed Eterno; siccome d'al-
« tronde ve lo spinge un interna brama ad un Be-
« ne ch'ei cerca indarno sulla terra, ed un ideale
« con cui esso anela di unirsi con illimitato e per-
« petuo amore. Quest'illimitata tendenza al sublime
« ed al meglio, è una disposizione dell'umano spi-
« rito talmente essenziale, quanto lo è la disposizio-
« ne alla fantasia, all'intelletto, ed alla ragione, la qua-
« le al par di queste attende il suo sviluppo..... Que-
« sta tendenza è talmente naturale all'uomo, come lo
« è l'istinto presso i bruti. E come non ha ingannato
« questi coi loro varj istinti, molto meno ha illuso l'uo-
« mo colla sua tendenza all'infinito. Poichè se l'istin-
« to conduce l'animale alla sua relativa meta, indubi-
« tatamente anche quell'infinita tendenza condurrà al
« punto prefissosi, e ad un'infinita vita e ad un sem-
« piterno operare e godere. Nulla è frustraneo in na-
« tura: ogni forza deve agire, ogni germe svilupparsi,
« ogni disposizione perfezionarsi. Or siccome è im-
« possibile all'uomo nella sua limitata sfera da cui è
« circoscritta la sua terrestre vita, di sviluppare fino
« alla perfezione le sue intellettuali facoltà le più su-
« blimi, gli si dee aprire al finir di essa un altro sentie-
« ro di vita, che lo guidi a più elevati gradi di cono-
« scenza e felicità, unici fini della sua continua ten-
« denza e desio (*Hartmann, Lo spirito umano ne' suoi*
« *rapporti colla vita Fisica, in fine.*)

È falso, che qualunque raggio di felicità fugge dall' uomo su di questo globo terraqueo. Ogni uomo ama di vivere; ora non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano questa verità. Se nel momento in cui si uccidono, il male è in loro maggiore del bene; l' ultimo ha dovuto esser maggiore del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, nei quali hanno amato il vivere. Tutto computato, la somma de' beni ha dunque dovuto esser maggiore di quella de' mali (1).

(1) Mi sia permesso fare alcune osservazioni a questo ragionamento. È vero che qualche raggio di felicità rifulge per l'uomo su questa terra, ma dire poi assolutamente che l' uomo non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene, mi sembra strano. La speranza spesso è quella che lo regge in mezzo a una piena di mali che l' opprimono, e quando anche non gli resti una fondata speranza che per lui cesseranno su questa terra tante sciagure, e la vita debba essere una serie d' affanni, non si uccide perchè sa che ciò lo conduce a mali maggiori ed interminabili. Forse il ch. A. ha menato una vita piena di contento, e ben lo merita e pel suo sapere e per la sua virtù; ma io credo che la maggior parte degli uomini possa paragonar la sua vita, ed io son tra questi, ad una coltre da morto, la quale per quanto sia in qualche parte ricamata in oro, il fondo è sempre nero. Avviene spesso che gli uomini senza giungere all' infamia del suicidio non amin la vita; la soffrono per obbedire a Dio, e perchè sperano una ricompensa nella vita futura. Se poi mi si obbietta che temon la morte tutti gli uomini, ed hanno un certo amor per la vita, rispondo che ciò si spiega col timore de' dolori che accompagneranno la morte, col dispiacere di abbandonare oggetti cari, e più coll' incertezza in cui si trovano di conseguire la felicità della vi-

L'uomo ha la tendenza di conoscere il vero, e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere, che continueranno ad esserlo, e che lo saranno completamente in uno stato futuro; perchè l'esperienza c'insegna, che l'uomo si perfeziona successivamente, e con travaglio, e sofferenza. La perfezione dell'uomo è l'effetto del buon uso della sua libertà. L'abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completatamente in uno stato futuro.

§. 45. Ma qual ragione ha mai l'Epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L'*Io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio di un tal argomento è falso, e qualora si ammettesse per vero si potrebbe negar la conseguenza.

Nell'ideologia abbiamo evidentemente dimostrato, che l'*Io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue parti, come accade nel corpo; esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante, stabilita in un modo incontrastabile nell'ideologia, conduce dunque necessariamente

ta futura; perchè anche a malgrado di una coscienza non ottenebrata dai vizii, suona spaventosa in cuor di tutti una voce che grida: sarai tu degno di premio o di pena? Gli increduli stessi non giungon mai a credere che tutto finisca col finir della vita, e tremano. — Io penso che non possa stabilirsi in generale, che i beni superano i mali e viceversa. Per alcuni i beni superano i mali, per altri è al contrario.

ad ammettere l'immortalità del *me* umamo (1).

Ma supponiamo per un momento l'assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante, ne segue egli forse, che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo alcuni materialisti costituisce l'anima nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite, che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarii non ammettono eglino, che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della materia, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima, che dopo la dissoluzione del corpo (2)?

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l'esperienza termina, ove l'esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti in-

(1) Essendo lo spirito umano di natura sua semplice è naturalmente indistruttibile ed immortale: ma Dio che lo creava potrebbe annientarlo? Lo potrebbe: ma ciò ripugna alla sua *sapienza* che avrebbe creato un essere con una tendenza all'immortalità senza che avesse un oggetto: ripugnerebbe alla sua *giustizia* perchè la virtù non avrebbe condegno premio, il vizio condegna pena; perciò non potendosi ammettere un Dio assurdo, conviene ammettere che non vorrà annullare lo spirito umano, e che però sarà immortale.

(2) Non so comprendere come il materialista potrebbe credere di non esser mortale, facendo dipender la vita non che il pensiero da moti prodotti da una macchina organizzata in un certo modo Sia pure che gli atomi di cui era composto il suo corpo non si annientino, ma quando sono disgregati e non hanno più quella data organizazzione, tutto è finito.

creduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli giammai: voi non vedete, che i loro corpi solamente; intanto credete, che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili ai vostri: in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro; e fato ciò oltrepassando i limiti dell'esperienza. Nella logica mista vi ho dimostrato, che partendo da oggetti sperimentali, possiamo giungere a conoscere oggetti, che non possono cadere sotto l'esperienza (1).

(1) Alcuni mettono in campo una ridicola obiezione contro l'immortalità dell'anima, ed è che essendo il corpo lo strumento, ed il mezzo per cui l'anima sente, disciolto questo, nulla potendo più sentire, Dio l'annienterà. Mi piace di rispondere colle parole del fisiologo *F. C. Hartmann.*

» Se l'anima finchè è legata al corpo non può venire « in commercio che per mezzo suo col restante dell'u- « niverso; sciolta da questo corpo può entrare in altro « modo più sublime di reciproca azione col restante « della natura. Perchè non dovrebbe essa, che congiun- « ta col corpo frale può mirare le immagini in questo « abbozzate, abbandonato che abbia il terrestre suo in- « volucro, mirare ancora le cose in loro stesse e con « maggior chiarezza? E poi non è già la materia bru- « ta e ponderabile dell'organismo che pone in com- « mercio lo spirito col restante della natura, ma piut- « tosto la luce svolta in quella per il vitale processo « de'nervi. Non si può dunque lo spirito nella sua se- « parazione dal corpo congiungere con una più pura « luce, e portato da questa sollevarsi ad un altro mon- « do e ad altre sfere più estese? Non si dovrà, conside- » rando il corpo da questo lato, dichiarar piuttosto qual « mezzo di limitazione che di estensione della morale « attività? (*Lo spirito umano ne'suoi rapporti colla « vita Fisica, cap. ultimo.*) — *E altrove par.* 33 ».

Il domma dell' immortalità dell' anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice, ed un freno potente

« Finchè l'essere pensante è legato all' organismo « umano e connesso colla vita di esso, potrà colla so- « la meditazione di questo organismo e della sua fisi- « ca vita entrare in scambievol conflitto col mondo es- « terno, e per mezzo di esso soltanto giungere all' in- « tuizione del restante del mondo, e reagire sul me- « desimo positivamente; quindi soltanto mediante di « esso pensare in modo conforme all' uomo. Ma da ciò « non ne proviene che l'anima sciolta da' lacci, in « cui fu ritenuta nel corpo umano, non possa venire « in reciproco conflitto col resto della natura, e secon- « do la sua intima essenza operare in modo intuitivo « e libero determinante. Il mediatore proprio tra l'ani- « ma ed il mondo corporeo non è la rozza massa or- « ganica de' nervi, ma il principio espansivo della na- « tura più sviluppato dal vitale processo, vigente in « questa massa, che annunzia in tutte le sue proprietà « ed effetti la prossima affinità coll' elettricismo e quin- « di anche colla luce. *La luce dunque sarebbe l'orga- « no più prossimo ed immediato dell' anima; e non sen- « za cagione e sommo significato sarebbe la continua « sete di luce, sotto morale e fisico riflesso.* Se questa « opinione è fondata, si presenterà di bel nuovo allo « spirito, quando sia diviso dalla salma, la luce qual « organo ai di lui voleri, col quale esso potrà passare a « nuovi legami, e per cui in purità e l bertà più subli- « me di prima, potrà mirare, operare e godere della « somma felicità. — Ma su ciò decreterà *Colui* che pen- « sa, e pensando muove i mondi e crea gli spiriti. » Comunque poetica possa parere quest' opinione del ch. Fisiologo Tedesco, pure è avvalorata da una credenza *volgare* di ogni tempo e di ogni nazione; infiniti sono i passi biblici ove si trovano frasi che suonan quasi le stesse cose che dice l' Hartmann, sebbene ivi intendasi in senso figurato. In Omero, in Virgilio, ove sono ri-

alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione ai delitti, che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

Questa dottrina, in se stessa considerata, è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell' immortalità a danno de' popoli (1).

portate le opinioni e le credenze degli antichi, si vede campeggiare la medesima idea; e lo stesso poeta Celtico parlando dello spirito di una cara Donzella uccisa, così esprimesi:

Ma tu, Morna gentil, vientene assisa
Sopra un raggio di Luna; *e dolcemente*
T' affaccia allo sportel del mio riposo,
Poichè cessò lo strepito dell' armi
E tutti i pensier miei spirano pace.
(Fingal Canto I.)

Senza però dare un gran peso a quest' ipotesi, basta almeno a mostrare esser possibile che lo spirito seguiti ad avere idee, ec. anche separato dal corpo. E il non saper come ciò possa avvenire non prova che ciò non debba essere. Potrebbe aggiungersi che il corpo è un impaccio all' anima, come diceva Cicerone: « *Ea profecto tam multo puriora et dilucidiora cernentur cum, quo natura fert, animus pervenerit. Nam nunc quidem quamquam foramina illa quae patent ad animum a corpore callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo. Cum autem nihil erit praeter animum, nulla res objecta impediet, quominus percipiat quale quidquid sit* » (Tuscul. disp. lib. 1. cap. 20). Così un individuo chiuso fin dall' infanzia in una stanza donde non avesse potuto veder mai cosa accadeva al di fuori che per un breve pertugio, credendo questo essenziale a vedere, non potrebbe intendere come, buttato giù il muro e con esso il pertugio, vedrebbe un' immensa prospettiva più facilmente.

(1) In che mai la superstizione ha abusato del dogma

Io ne convengo: ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l'istrumento del delitto, e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parasito ne abusa? L'idea di una Provvidenza, che premia la virtù, e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa una verità incontrastabile. Togliete l'immortalità dell'anima, la dottrina della Provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all'adempimento del dovere, di quello che ne abbiano gli Dei di Epicuro, i quali sono senza Provvidenza.

CAPO V.

Si deducono i doveri dell'uomo dai principii generali, stabiliti antecedentemente.

§. 46. Ritorniamo indietro, e percorriamo la strada, che abbiamo scorso: conosceremo così il punto, ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane, per giungere al termine della scienza che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere, abbiamo esaminato l'influenza della volontà su l'intelletto: indi l'influenza dell'intelletto su la volontà. L'intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la

dell'immortalità dell'anima? — Io non so che sia stato mai detto per quanto fossero bizzarre l'idee delle pene e de' premii nella vita futura presso i pagani e presso i selvaggi, che la virtù fosse punita ed il vizio premiato.

parte passiva, e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla parte attiva. Colla parte passiva influisce coi desiderii indeliberati, e che prevengono l'esame della ragione, e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderii primitivi, quello che ha per fine ultimo il proprio ben essere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ultimo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l'uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all'esercizio della virtù. L'uomo non è solamente un essere passivo: egli è attivo. La ragione gli è data, per dirigerlo tanto nel conseguimento della propria felicità, che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell'uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella dirige la volontà nella ricerca della felicità per mezzo dell'ideale del bene sommo, e col paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà nell'esercizio della virtù mostrandole il dovere, o l'*imperativo assoluto*. Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo III. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiamo esaminato nel capitolo IV le scambievoli relazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in se stessa, cioè a stabilire, che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell'uo-

mo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l'uomo come un agente. Ella dee, in conseguenza, sviluppare i mezzi, che conducono all'acquisto della virtù e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora gli ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza, che studiamo.

§. 47. Per essere virtuoso fa d'uopo eseguire i proprii doveri: per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque dei proprii doveri è la prima condizione indispensabile, per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprii doveri? Potremmo noi essere nell'errore, o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto, che i principii della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto, che su di alcune proposizioni pratiche i filosofi han disputato, e disputano tuttavia. È finalmente un altro fatto, che gli uomini hanno adottato degli errori in materia di morale. Per cagion di esempio, tutti convengono nella massima: *non offendere alcuno:* tutti deducono da questa massima la legge generale, *che un uomo non ha il diritto di uccidere un altro uomo.* Ma se un uomo cerca di offenderci nella roba o nell'onore, o nella vita, abbiamo noi, per difenderci, il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati, e sono ancora divisi di opinione. Alcuni

con Sant' Agostino pensano, che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile; e che in conseguenza sia un delitto eziandio l'uccidere, per difendere la propria vita, l'ingiusto aggressore. Altri all' opposto sostengono che sia lecito, quando non si ha altro mezzodi salvar la propria vita, di uccidere l'ingiusto aggressore: ed altri hanno dipiù cercato di sostenere, che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore, per non ucciderlo, non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso, o un' orecchia; o pure rubarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che siasi? Alcuni moralisti insegnano, che avendo noi il diritto di difendere ogni nostro diritto, non abbiam obbligazione di soffrire un' ingiuria qualunque, e che in conseguenza abbiamo il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla, di uccidere l'ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro, solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante quistioni si elevano su le illazioni che si pretendono dedurre dal principio *non offendere alcuno.*

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali de' popoli, per assicurarsi di alcuni errori generali, o quasi generali in materia di morale. Io non parlo dell' uso de' sacrifizii umani presso l' antico paganesimo; ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale, che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro

diritto, che ha l'uomo sopra i suoi organi, sopra le sue facoltà, e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero, che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero nondimeno, che la forza è stata l'arbitra della sorte de' miseri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille presso Omero, assai più dolce del miele, ed era a quei barbari e feroci, che avevano incessantemente l'armi in mano, il sentimento più caro, e famigliare. Questo gli spingeva a dar la morte a quegli infelici che, nella zuffa, restavano vittima del loro potere. Si univa, osserva saviamente Tamburini, (1) un motivo di religione, che gli persuadeva, esser necessaria la vittima, per placare l'ira dei Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nel cuor dei mortali un sentimento di umanità, e di ragione, che mitigando la ferocia, ed illustrando a poco a poco le menti, insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare lo sdegno del vincitore, e quello ancora de' Numi, senza spargere sempre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per lo castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento, ed al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi, a' quali, col serbargli in vita, si credea di usare un'estrema condiscendenza di umanità, detti perciò *servi a servando*, come osservano i romani giureconsulti su l'origine di una tal voce (2). Erano essi destinati alle opere più

(1) Lez. di filos. mor., t. 4. lez. XIV.

(2) Gli schiavi potean considerarsi come prigionieri di guerra, i quali col lavoro dovean riparare il danno

vili e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio, ed alla barbarie dei loro padroni, che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si avvezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e contrasse una abitudine con questo modo di vivere, che la rese insensibile alla fatica, ed alla servitù. Quindi non fu più d'uopo di catene, e di ceppi, e rimasero i servi nelle private famiglie come una parte di esse destinata alle opere più vili, ed alle maggiori fatiche.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi, che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell' Affrica, non prova meno l'esistenza di errori generali in morale. Io mi contento solo di trascrivervi su di questo fatto, ciò che ne scrive il sig. Galanti nel tomo IV. della sua eccellente instituzione di geografia: « Qualunque sia l'abie-
« zione in cui veggiamo i Negri, non pare, che
« si possa asserire come pretendesi generalmente,
« che essi per la struttura e forma del loro cra-
« nio debbano avere disposizioni intellettuali
« assai minori degli altri popoli. Le leggi, e la
« educazione, più che la forma del cranio han
« dovuto contribuire al loro morale degenera-

che la loro aggressione avea prodotto. Si osservi che secondo la barbara politica de'tempi antichissimi, nelle guerre che eran quasi sempre di esterminio, il vincitore per evitare in seguito nuove guerre per parte de' vinti, uccideva tutti, non esclusi i fanciulli; e solo faceasi grazia alle femmine di tenera età, ricercatissime a cagione della poligamia.

« mento. L'uso di vendere i proprii figli, che
« hanno gran parte di questi popoli, ha fatto
« aprire agli Europei un infame mercato di essi.
« Si trasportano questi infelici nell' America,
« dove vengono impiegati alle fabbriche di zuc-
« chero, e del tabacco, alla coltura delle terre,
« ed allo scavo delle miniere. Nel 1768 furono
« estratti dall' Affrica 104,100 schiavi, de' quali
« 59,400 furono comprati dagl' inglesi, 23,500
« dai francesi, 11,300 dagli olandesi, 8,700 dai
« portoghesi, e 1,200 dai danesi. L' estrazione
« del 1789 fu di 900,000 individui. Essi ven-
« gono fin dalle parti più centrali dell' Africa. I
« voti della filosofia e dell' umanità furono final-
« mente ascoltati nel congresso di Vienna per
« l'abolizione di sì abominevole commercio. Ma
« l'avidità continua a macchiare di tal nefan-
« do delitto i culti ed umanissimi Europei (1)

§. 48. L'ignoranza, l'errore, l'incertezza hanno dunque luogo nella morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca. 1. Quale è l' origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion pratica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l' ignoranza del precetto, ed in conseguenza l'errore, e l' incertezza? Una legge scolpita nei nostri cuori può ella forse essere ignorata? Si cerca 2 l' ignoranza, l'errore, l' incertezza, ci scusano essi dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri? Si cerca 3. in caso d'incertezza qual regola dee l' uomo seguire?

(1) Dell' Africa, c. 1.

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi dai moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare applicando la legge al fatto, e deducendone l'illazione. All'occasione della idea di un'azione, la ragione presenta la legge che tale azione riguarda, e deduce l'illazione. Si chiede, per cagion di esempio, ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli: l'idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui; con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questa particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi, e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l'azione che da me si chiede, è la restituzione del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato.* Un tal raziocinio, dicono i moralist, è un atto di quella facoltà, che chiamiamo *coscienza*. La maggiore del raziocinio è la legge, la minore è il fatto. L'illazione quando il raziocinio precede l'azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l'azione fatta, contiene la sentenza che approva, o che condanna la già fatta azione.

Non è da credersi, che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offra alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sem-

pre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l' idea dell' azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio della quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo, e del luogo, in cui fu confidato dalle circostanze particolari dell' individuo, che l' ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito:* con siffatta attenzione egli vede in questa idea particolare la idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di *dovere;* ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *coscienza morale* come sentimento. L' attenzione su di questo gruppo di fatti interiori, lo risolve in un raziocinio distinto. Difatti domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato: dimandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato, che la nostra ragion pratica ha due offizii ad eseguire: il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere, il secondo è quello di pronunciare su l'utilità, o il danno risultante da queste azioni medesime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto, e su l'onesto, colla seconda su l' utile, ed il danno: colla prima ella

paragona l'azione coll'idea del dovere; colla seconda la paragona coll'idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due offizii della ragion pratica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella è chiamata *Coscienza:* sotto il secondo può chiamarsi *Prudenza* (1). Spesso avviene, che la prudenza è in contradizione colla coscienza.

§. 49. Se allo spirito si presenta una azione, l'idea di questa può esser tanto piacevole, che assorbisca tutta l'attenzione. Supponendo, che l'azione di cui parliamo sia un'azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse nota, possono avvenire due casi, o la coscienza parla, e richiama pure a se l'attenzione; o la coscienza parla, e l'attenzione è tutta diretta all'azione piacevole; nel primo caso nasce il contrasto fra l'appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato più innanzi, nel secondo caso nasce l'inavvertenza alla malizia dell'azione. L'esempio del re Davide, riferito nelle sacre carte, ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Bersabea fa nascere in Davide il desiderio di possederla: la percezione piacevole di questa azione assorbisce tutta intera l'attenzione di lui: egli non presta alcun'attenzione alla deformità dell'azione: l'adulterio è consumato: la donna concepisce, e ne dà avviso al re adultero: per coprire l'ignominia dell'azione Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito

(1) Direi *falsa prudenza*; e qui pure è il solito equivoco del benessere reale e apparente.

di Bersabea Uria chiamato giacesse colla moglie: i tentativi vanno a voto: Davide fa uccidere Uria: indi sposa Bersabea: scorre quasi un anno, e Davide non rientra in se stesso, e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione: il profeta Natan si presenta a lui, e gli dice: erano due uomini in una città, l'uno de'quali era ricco e l'altro povero: il ricco aveva un gran numero di pecore, e di buoi: il povero altro non aveva, che una pecorella da esso comprata e nudrita nella sua casa, cresciuta fra i suoi figliuoli, col cibarsi del pane di lui, e col bere nella stessa coppa in cui egli beveva; dormiva ella nel seno di lui, ed egli l'accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi non volendo toccare le sue greggi per fargli un convito, andò a prendere la pecorella del povero, ed apprestò il cibo all'amico. Davide entrò in gran collera contro questo uomo, e disse a Natan: viva il Signore; colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide: voi siete questo uomo: tosto Davide rientra in se stesso, ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra, che sedotti dal piacere che promette il delitto possiamo non avvertire che l'azione in veduta sia un delitto, tralasciando d'interrogare la nostra coscienza, e domandarle: *l'azione che io desidero è ella contraria al dovere?* dimostra pure, che gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza, ma dalla mancanza di attenzione alla voce della coscien-

za (1). Vi ho mostrato nella psicologia, che sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò che accade nel nostro spirito, non sempre però lo percipiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivato dalla seduzione del piacere, o dall' interesse personale ragionato, si dee attribuire l'ignoranza e l'errore su molti punti della dottrina morale. Sovente gli uomini all' aspetto di un' azione o non interrogano la loro ragione, o pure l'interrogano sotto l'aspetto solo della prudenza, non già della coscienza; e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l'utile col giusto e l'onesto, seguono una coscienza erronea. L'oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi, si presenta come un'azione piacevole: si può ancora riguardare come utile: il vendicativo lascia d'interrogare la coscienza: egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini comprende ancora coloro, che ci hanno offeso? Se uno che ci ha offeso si mostra pronto a ripararci il danno, e pentito di averci offeso, dobbiamo noi perdonargli? Non vi ha egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta?* Egli non fa questa ricerca: la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta, o se si vuole anche su l'utile che in

(1) Veramente nel fatto citato del re David pare impossibile che in un azione tanto complicata e' non facesse mai attenzione alla voce della coscienza. Io credo piuttosto che in quello e in simili casi si cerchi a bella posta di far tacere il grido della coscienza stessa.

certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico. Il diritto della vendetta è stabilito nella mente de' ciechi mortali (1). Su questo chimerico diritto si stabilisce l'altro della schiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l'ingiustizia della schiavitù personale degli antichi, non conoscono quella che eglino fanno soffrire ai Negri dell' Affrica? Il commercio de'Negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi, esso è dunque giusto.

Il difetto di attenzione alla regola del giusto e dell' onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere o da quella dell'utile, è dunque l'origine dell'inavvertenza, dell'ignoranza, e dell'errore in molti punti di morale.

L'attenzione, come abbiamo detto nel cap. I. è sotto l'influenza della volontà: da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L'uomo avendo la legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell'esame delle sue azioni libere coi principii pri-

(1) Di qui lo sciocco, per non dire infame uso dei *duelli*. Riporterò per chi crede di esser giudicato vile non accettando la sfida, un pezzo di *Rousseau*, in cui eloquentemente si confuta questo barbaro sistema di vendicarsi. « L'onore dell' uomo dabbene sarà egli in balìa del primo pazzo furioso che egli può incontrare? Mi direte che un duello prova il coraggio di un uomo. E basta ciò per cancellare la vergogna o il rimprovero di ogni altro fatto?... In tal guisa un birbante non ha da far altro che battersi, per cessar di essere un birbante I discorsi di un bugiardo diverranno verità, subito che siano sostenute colla punta della spada; e se foste accusato di avere ucciso un uomo andereste a provare che non è vero con ucciderne un secondo? Così virtù,

mitivi della morale; quando dunque l'uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare, l'inavvertenza, l'ignoranza, e l'errore, che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili; e perciò colpabili, e non possono servir di scusa, per purgarci dalla reità nella trasgressione de' naturali doveri. Se un chirurgo, un medico, per l'ignoranza della loro arte, ammazzano gli uomini, una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è un' ignoranza, che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un' altra parte le azioni che si commettono, malgrado l'inavvertenza, l'ignoranza, e l'errore, non lasciano di essere volontarie e libere; e siccome son malvagie di lor natura, così l'uomo che le commette non lascia di esserne colpevole (1).

vizio, onore, infamia, menzogna, tutto può trarre esistenza dall'esito di un duello. Una sala d'armi è la sede di ogni giustizia; non vi è altro diritto che la forza, non vi è altra ragione che l'omicidio; tutta la riparazione dovuta agli oltraggiati è quella di ucciderli; ed ogni offesa è egualmente ben lavata nel sangue dell' offensore o dell'offeso. ... Se i lupi sapessero ragionare avrebbero massime differenti?.... I più valorosi uomini dell'antichità pensavano eglino mai a vendicarsi di personali ingiurie con particolari combattimenti?.... Il più celebre capitano della Grecia fu disonorato per essersi lasciato minacciar dal bastone?.. L'onore non è mutabile; non dipende nè dai tempi, nè dai luoghi, nè dai pregiudizii. » E il celebre *Bulwer* nella sua Alice: « L'onore comunemente non è altro che il reverbero dell'opinione di un secolo e di un paese: ma il vero onore spunta, brilla sulla giustizia, come il fiore sulla pianta. Quando non nasce dalla giustizia somiglia ad una rosa artificiale che taluni ammirano come più vaga di una vera. »

(1) In alcune, sebben rarissime circostanze, l'intellet-

La coscienza erronea ha un'altra infelice conseguenza, e si è, che agendo contro i suoi dettami, malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è, che in tal caso si ha l'animo, cioè la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccare. L'uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volontà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani, che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl'idoli, fosse un peccato d'idolatria, quasi che queste carni avessero in se ricevuto da tale offerta qualche malizia, che si comunicasse a chi le mangiava: una tal massima è un errore, come insegna l'Apostolo S. Paolo. Intanto se coloro, che nudrivano un tale errore, mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge, e commettevano nella loro volontà un peccato d'idolatria. *Tutto ciò, che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò, che si fa secondo la coscienza, è sempre un bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§. 50. La confusione dell'utile col giusto e l'onesto è una feconda sorgente di errori riguar-

to resta quasi ottenebrato da una subitanea forte passione, talchè l'uomo non è più in grado di deliberare. Per es. nell'ira. Se egli si pose avvertitamente in circostanze tali che potesse in un subito eccitarsi quella disordinata passione, sebbene le azioni che egli commette in tale stato non procedano da deliberazione, egli è reo perchè non evitò il pericolo che egli ben conosceva. Se poi quella passione si svegliò per circostanze che non potean prevedersi, la sua reità diminuisce notabilmente, e in qualche caso può anche non aver luogo.

danti le nostre azioni e le azioni de'nostri simili. Se un ministro, sordo alle premure de'suoi parenti, e dei suoi amici, creda di non dovere innalzare ai primi posti, se non che degli uomini di primo merito, questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia, e de'suoi amici, per un uomo inutile, senza amicizia, e nemico de'proprii parenti; ingrato, e senza i sentimenti dell'umanità. Se un altro ministro innalzi ai primi posti i suoi parenti, ed amici, sebbene questi sieno senza merito, un tal ministro, realmente ingiusto, passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l'interesse personale e domestico, che detta questi ingiusti giudizii. Se per i suoi intrighi un padre ottenga l'impiego di generale, per un suo figliuolo, incapace di comandare, un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli, agli occhi dell'uomo veramente virtuoso ed illuminato? Qual azione più abominevole, che esporre una nazione, o almeno molte delle sue provincie, ai danni, che seguono da una disfatta? Quanti di questi intriganti introducono nella Chiesa di Gesù Cristo de'Vescovi indegni del loro ministero, che sono i flagelli delle loro diocesi!

L'uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un uomo pernicioso. Ciascuno individuo è un membro del genere umano; ma egli non è tutto il genere umano: è dunque un errore il confondere l'interesse o la felicità generale coll'interesse o la felicità particolare. Quando dall'azione di un uomo segue un mio danno, io non debbo perciò riguardarla

come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria a' miei diritti? è ella contraria al dovere dell'individuo che l'ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri: un tale mi ha recato del danno; egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale, che fanno gli uomini nei loro giudizii su la virtù. Un re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo stato, ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro concludono, che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall'impeto delle passioni, esaminiamo spesso, se l'azione che abbiamo in veduta è utile, o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente quistione: *la prudenza ci consiglia ella la tal azione?* Noi impieghiamo un esame diligente, per la soluzione della quistione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda questione: *la coscienza ci permette ella la tal azione?* O se pure ce la proponghiamo non impieghiamo per risolverla, se non che un esame passeggiero e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso ad alcuni uomini in alcune date circostanze, *non è prudenza il dir la verità?* non diciamo noi ancora, *è prudenza il simulare?* Ma se il dire la verità è un dovere: se la simulazione è un delitto; la coscienza comanda di dirla, nell'atto che la prudenza consiglia il contrario (1). Amo di farmi stimare da

(1) In qualche circostanza però è virtù tacere il vero.

una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni, ma delle proposizioni false, che le lusingano: ma se avrò ubbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli nei loro errori; ma debbo anzi porre, per quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l'errore in tali giudizii fa d'uopo prescindere dal proprio interesse: gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è, che gli uomini non interessati nelle azioni, ed illuminati insieme, sono i migliori giudici di esse. Quindi è, che rare volte è concesso ai grandi, ed ai potenti, di udir la verità sul loro conto.

§. 51. Ma quali sone le cause dell'incertezza delle opinioni morali? Io credo, che queste cause si possano ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell'utile col giusto e l'onesto, della quale abbiamo parlato, e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra, che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale, fondata sul personale interesse, perde negli scritti del celebre Wolfio e de'discepoli di lui, quella tanta deformità, che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato

Quello che non è mai lecito è lo svisarlo, sostituirgli la menzogna, ed è poi dovere il non tacer la verità, quando per cagione del proprio ministero e del proprio ufizio devesi altamente protestare contro un abuso, un vizio ec.

la morale dell'interesse ragionato; ed hanno riconosciuto due principii determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente, che le illazioni a cui siam condotti, ragionando sul primo principio, debbono esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di morale. Il fine ultimo è di tal natura, che esige il sacrifizio di tutto, per conseguirlo (1).

Ritorniamo al primo esempio recato nel §. 47 cioè del dritto di difendere i nostri diritti col-

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, anche col principio di *Wolf*, cioè del personale interesse, si può giungere alle stesse illazioni dell' A. Infatti la legge eterna rimanendo la stessa, nella supposizione ancora che il personale interesse sia l'impellente delle azioni umane, dovrà l'uomo osservarla per non deviare dal suo ultimo fine che è Dio. E sebbene il piacere del momento l'istighi a qualche azione contraria alla legge medesima, egli vi renunzierà per non procacciarsi la perdita dell'ultimo fine: appunto come si renunzia ad un bene che si presenta, quando si conosce che il suo possesso ci priverebbe di un bene maggiore. Per es. si domandi a un filosofo che ammette la morale appoggiata sul personale interesse, e per ultimo fine Dio: dovete voi nel caso che non possiate evitar la morte se non con l'uccisione di un innocente, ucciderlo? Risponderà: non debbo ucciderlo, perchè sebbene con ciò vada incontro alla morte, il mio personale interesse che è la felicità completa, cioè il possesso di Dio, mi comanda che non devii per conservare una felicità, un bene incompleto che è la vita. Così mi sembra che questa morale non solo perda *quella tanta* deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio, ma che non ne conservi neppur l'ombra.

l'uccisione dell' ingiusto aggressore. Wolfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna, che il diritto di difesa de'nostri diritti è infinito; vale a dire, che si estende a tutto ciò senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio volfiano. Se i nostri doveri non sono che i mezzi pel nostro ben essere, segue, che noi non siam obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò, che conduce ad allontanar da noi il danno che si cerca di inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda, e si è: se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di ricuperar la mia roba, che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo, ed una tale uccisione è lecita. Wolfio difatto insegna come certa una tal massima nel §. 699 e seguenti del 2 tomo part. II. cap. III della sua opera grande del diritto naturale. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l'omicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe, tre le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria, che si tenta di fare: l'altra, che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di

quella, che ci si fa, o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l'ammazzare l'invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione. Fin qui l'autore citato. (1).

Ma io osservo, che tutta la quistione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio, di cui parliamo, io non vedo come possa ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto, essere il principio dell'utile un principio variabile, e da non poter servire di norma assoluta nelle azioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell'uomo due interni principii motori, l'amor proprio, e l'amor della spezie, e gli ha chiamati *forza concentriva, e forza espansiva.* Egli ha insegnato, che la presente felicità dell'uomo, e delle nazioni, dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice, da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che, continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali, che possono venirvi addosso dall'elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni: e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi verrebbero tutti a distrugger se stessi. Or

(1) *Diceosina*, Lib. II. Cap, IX. par. XVI.

questa legge di equilibrio, conclude Genovesi, è secondo me, e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è, *serbate intatti i diritti di ciascuno: anzi soccorreteli quanto sapete e potete* (1).

Ed ecco come la mezza proporzionale di Genovesi dipende da un principio, diverso da quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia conosciuto in tutta la sua estensione e purità un tal principio; pure lo ha riconosciuto in parte. Le quistioni dunque su di tali punti di morale dipendono dal principio, su cui la morale si appoggia, e l'incertezza che si osserva in tali quistioni nasce dalla confusione fra l'utile ed il giusto o l'onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principii determinanti della volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale, è quello della collisione de' doveri, e della collisione de' diritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca, che soffre naufragio: per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido, mi è necessario di appoggiarmi ad un legno; questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno, che se ne serve per lo stesso oggetto di salvarsi dal naufragio: io per salvarmi dovrei toglierlo a lui: che farò? se nol tolgo perisco, e se il tolgo perisce il mio compagno: il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua; il diritto di sal-

(1) *Op. cit.*, lib. I. par. XVIII e seguenti.

var la mia vita è in collisione col diritto, che egli ha di salvar la sua: qual regola dovrò seguire in tal collisione? Mi trovo in un calessino: e sono sorpreso dagli assassini: fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocando molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni: se mi arresto sarò trucidato, se non mi arresto ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda, che da un mio figlio rimasto in città faccia uccidere un uomo pacifico. Avrò il diritto, per salvar la mia vita, di dare un sì crudele mandato? mio figlio, per salvarmi, ha egli il diritto di eseguirlo? L'incertezza, che cade su di tali quistioni, deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *serba i diritti*, è assoluto, se il dovere, che vi si contiene, è inflessibile, ed immutabile, io sarò un iniquo, se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno, che gli serve per salvarsi dal naufragio; perirò dunque, e non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino, e perirò piuttosto che uccidere quegl'innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire io, che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze, è un effetto delle circostanze, e dell'altrui malvagità; ed io non ho il diritto di vivere colla morte di coloro, che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell' interesse personale, sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresso. Se io non posso, nè debbo amare gli altri uomini, se non che relativamente a me stesso; qualunque riguardo per gli altri dee cessare allora che trattasi di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno con cui nuota; spinger potrò innanzi il calessino, ed uccidere gl' innocenti fanciulli, e potrò, per salvar la mia vita, dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro, che hanno riguardato come incerte le questioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato, che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile, e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo*. Si stabilisce in esso, che se vi sono due opinioni, una che favorisce la libertà, e l'altra che favorisce la legge; anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire, senza pericolo di colpa, questa prima opinione. Un tal probabilismo non può ammettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion pratica: questa vuole, che dovendo conseguire un fine, si scelga il mezzo, che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo, che abbiamo in veduta. Inoltre quando la opinione più probabile favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine, che è lo adempimento

del dovere; ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mezzo sicuro, per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà: seguendo l'opinione più favorevole alla legge, io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell'interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quel del dovere. Ma vi dissi di sopra, che l'incertezza, di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l'utile ed il dovere. Una tal distinzione mi lusingo di averla posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge, e da quella del nostro arbitrio, qual ragione vi è perchè l'uomo savio, e giusto non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che ammessa la distinzione, che abbiamo stabilito, le opinioni che ci si presentano come probabili, son false, e le contradittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere, e quello dell'interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguali, debbo dunque seguire il partito della legge.

§. 52. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Loke ha creduto, che si possa fare una morale come una geometria. Ma Loke, soggiunge il nostro Genovesi, parlava dei principii, e non ebbe l'occhio all'applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn'ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi, un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi *non ammazzare*, un ipotesi, *vi è caso nessuno, in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi

non rubare, un' ipotesi, *vi è caso in cui sia lecito rubare?* (1) Una morale universale, dice Ancillon, che contenga l'applicazione de' principii a tutte le relazioni ed a tutte le circostanze della vita. non esiste ancora, o almeno non esiste, che di una maniera imperfetta; non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono evitare, perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni, e delle combinazioni possibili (2).

Quando si paragona la morale alla Geometria, fa d'uopo notare con precisione le similitudini e le differenze. Le verità della Geometria sono necessarie; le verità della morale sono eziandio necessarie· ma le prime sono identiche, le seconde sono sintetiche. La Geometria ha delle verità primitive, e la morale ne ha pure. L'illazioni delle verità primitive geometriche sono evidenti mediatamente; ma non tutte le illazioni delle verità primitive morali hanno la stessa evidenza.

Una seconda causa dell'incertezza delle opinioni in morale è dunque, secondo alcuni filosofi, l'oggetto complicato di questa scienza Vi ha una morale pura e teoretica, ed una morale applicata, ossia pratica; la prima ricerca le regole dei nostri doveri: la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tanto evidenti, quanto le proprietà del circolo e del triangolo; ma nell'applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana,

(1) *Diceosina*, vol. I. Proemio.
(2) Sviluppamenti del *me* umano, cap. XI.

sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la varietà delle circostanze, una sola delle quali può cangiar l'indole, o la qualità di un'azione. Quindi è, che i legislatori rare volte far possono una legge, che non ammetta qualche eccezione. Altri moralisti fra i quali Puffendorfio negano, che da ciò risultar possa qualche incertezza nella scienza morale, essendovi certi ed evidenti principii, su i quali si può calcolar la forza, che aver possa ciascuna circostanza per variare un'azione morale. Difatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un'altra categoria, o si trasferisce sotto altri principii non meno certi ed evidenti degli altri, per definir la qualità dell'azione variata. Chi negherà, che non sia giusta cosa, e necessaria il conservar se stesso? sarà quindi illecito l'esporre la propria vita a pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sagrifizio, l'esporsi per essa a pericolo è un'azione virtuosa Ecco una circostanza, qual è il pubblico bene, che varia l'azione, e la rende buona, da cattiva che ella era. Ma follìa sarebbe il rifondere un tal risultamento nell'incertezza della scienza morale. Varia l'azione, ma variano ancora i principii che la qualificano, principii sì nel primo, che nel secondo caso evidenti, e certi egualmente.

Io convengo, che variando le circostanze variano le azioni ed in conseguenza i principii, che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l'incertezza nella morale. Se i principii debbono variare in ragione della varietà delle circostanze, il numero di questi principii regolatori dovreb-

be essere quasi immenso; ora non sembra, che lo spirito umano possa esser capace di aver l'evidenza in tutti i casi varii dell'umana vita. Quindi pare a me, che sebbene dobbiamo ammettere, essere la morale una scienza certa, perchè ha de' principii certi, e delle illazioni esatte; pure dee concedersi, che vi sono dei casi complicati, in cui non traluce con evidenza la regola da seguirsi. Avverto inoltre, che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale: *segui nelle cose dubbie il partito più sicuro*. Poichè alcune volte si disputa se un' azione sia permessa, o vietata, o comandata. Così nel caso dell' ingiusto aggressore, per salvare la propria vita, alcuni con S. Agostino pretendono, che una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno:* altri pretendono che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere, di non essere suicida. Ora è certo, che la quistione fra i difensori della terza opinione, non può dirimersi col principio enunciato: *nelle cose dubbie segui il partito più sicuro*. Questo principio può servire nel caso, che una delle opinioni sia per la libertà, e l'altra per la legge; ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni siano per la legge.

Quando una dottrina dice *devi fare*, e l'altra *ti è permesso di non fare*, l'una è per la legge, l'altra per la libertà; ma quando l' una dice: *devi fare*, e l'altra *non devi fare*, sono tutte e due per la legge.

§. 53. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della moral filosofia: non iscrivendo un' opera circostanziata, sarò breve nella spiega-

zione de' naturali doveri, contentandomi di esporvi le massime generali, e rinviandovi alle opere estese per l'applicazione delle verità generali ai diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto e generale de' nostri doveri si è, come abbiam detto, il seguente: *non offendere alcuno.* Questo principio equivale a questo altro, *non violare i diritti degli altri.* Ma quali son essi questi diritti degli uomini? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale, e questa libertà rinserrata in tale limite è ciò che appellasi *diritto.* Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario ai diritti degli altri. I diritti, ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un diritto di fare, voi avete il dovere di non impedirmi di fare; tal dovere scende dal principio generale: *non violare i diritti degli altri.*

L' uomo vuol esser felice: egli ha il diritto di esser felice; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo cieco alla propria felicità. Da una tal verità scendono i seguenti diritti dell' uomo 1 Egli ha il diritto di vivere e di serbare intero lo stato del suo corpo; cioè ha diritto di conservar se stesso; 2. l' uomo ha il diritto di perfezionar se stesso; 3. ogni uomo ha un diritto di libertà di fare tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di se stesso. Per cagion di esempio. Un uomo ha il diritto di mangiare, e di non mangiare, di mangiar il tal cibo e non il tal altro, di mangiar questa quantità, e non un' altra quantità. Vedete bene che qui s' intende per *libertà* una indipendenza dall' altrui volere. Ponete, che nel fare le dette cose

sia conforme alla ragione, che io dipenda da un altro mio uguale nei diritti: allora io non avrò un potere di conservarmi, e di perfezionarmi, ed un altro potrebbe impedirmi di conservarmi, e di perfezionarmi, il che è contro l'ipotesi. Coi dritti dunque della conservazione, e della perfezione di se stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare su i mezzi della mia conservazione, e della mia perfezione appartiene a me, e non ad altri.

Ma su questo terzo diritto di libertà conviene fare un'osservazione importante. L'uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito: egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini: egli non è nel caso, sino da' primi momenti della sua comparsa su di questa terra, di seguire il proprio giudizio, e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione, e di dipendenza dell'altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre e la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole: un tal dovere dee esser congiunto con un diritto ne'genitori su i mezzi conducenti alla conservazione, ed alla felicità della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l'uomo sia nel caso di far uso della sua libertà, e di consultare la sua ragion pratica su le regole da seguire, tanto relativamente al dovere, che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l'equivoco. Il diritto nasce, quando il do-

vere si manifesta; e la manifestazione del dovere richiede un certo sviluppamento delle facoltà intellettuali.

I tre diritti, de' quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingeniti*. Ma vi sono de' *diritti acquistati*. Questi derivano o da fatti legittimi, o dai patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l'effetto è zero in diritto: e se si opera contro il diritto altrui, l'azione è un delitto. Da ciò segue che le violenze, e gl'inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e il servirsene per la propria conservazione e per la propria felicità, è certamente un fatto legittimo. Se ho il diritto di vivere, e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il diritto di far uso de' mezzi, che sono necessarj per tale fine. Quindi ogni uomo nasce col dritto di servirsi di tutto quello, che può conferire alla sua conservazione (1).

Da ciò segue che niun uomo può legittimamente impedire all'altro uomo l'uso dell'antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l'altro non ha diritto, il che è contro l'ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi, non può un altro servirsi Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di ali-

(1) **Salvi sempre i dritti altrui.**

mento ad un altro; il diritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei*. Si dice *proprio* un bene, quando il diritto, che ho, di servirmi di esso, appartiene a me solo, e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far proprii alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chiamasi *diritto di proprietà*. Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi, ed esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui, il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell'occupazione. Per cagion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un arbore, un animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno prese i frutti del primo; e si è impossessato del secondo, un altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi son divenuti di proprietà dell'occupante, il quale ha su di essi in particolare un dritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose, le quali non si consumano coll'uso, che di esse si fa: e perciò dopo che uno se ne serve, un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio, dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un altro potrebbe l'anno seguente raccoglierli per se: dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte, e servirsene. Ora si domanda: *il diritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose che coll'uso non si consumano?* Mi è egli permesso di prendere una por-

zione di terreno, che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo, che in qualunque tempo competa a me solo il diritto di servirmene? Ogni uomo ha il diritto, per quanto dura la sua vita, di servirsi di ciò che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzion del comune quanto basti alla vita e felicità, e l'usa per sussistere e per esser felice nel miglior modo possibile, ha così diritto di servirsene, per quanto vive, come ha diritto di vivere. Ora egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di togliergliela o d'impedirgliene l'uso; il diritto dunque di servirsi di tal porzione per quanto egli vive, compete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni, unito al diritto di escludere ogni altro, per quanto dura la propria vita, dicesi *proprietà* o *dominio*. Il diritto di proprietà può dunque ancor estendersi alle cose, che non si consumano coll'uso.

Ma osservate, che il diritto di proprietà non può essere, in origine, illimitato; sarebbe assurdo, che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra, e di escluderne gli altri. La misura di tal diritto è il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono ridursi a'quattro seguenti: diritto della propria conservazione, diritto della propria perfezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione, e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il diritto di difesa degli stessi. Un tal diritto di difesa, gene-

ralmente parlando, è incontrastabile. Se ho il diritto alla mia vita, ed ai miei beni, ho anche il diritto, per difender la mia vita, ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa, e de' miei magazzini: ho il diritto di fuggire dai ladri, e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io, per difendere i miei diritti, il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l'incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano, che il precetto: *non offendere alcuno*, è assoluto, e non soggetto ad alcuna eccezione: altri pensano, che il diritto di difesa è infinito: fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono altri due diritti ingeniti dell'uomo, de' quali comunemente i moralisti pare che non ne tengano conto, non numerandogli cogli altri. Questi sono il diritto alla stima degli altri uomini, e quello di esser soccorso nei proprii bisogni. L'uomo ama la propria riputazione: un giudizio onorevole, che gli altri formano sul suo conto, è per lui uno de' più dolci piaceri della vita; ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell'uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso: i moralisti lo chiamano perciò *diretto imperfetto*. Esso non cade sotto il precetto: *sii giusto:* ma sotto l'altro: *sii benefico*. L'uomo, che viola i primi diritti è *ingiusto*, colui che viola il secondo è *inumano*. L'omicidio, la mutilazione, le percosse, la schiavitù personale, il furto, la calunnia, la maldicen-

za, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de' diritti perfetti degli uomini sono proibite dal precetto *non offendere alcuno*. L'esser sordo alle voci dell' indigenza, il non esser commosso dalle lagrime della vedova, e del pupillo, è un violare la legge: *sii benefico*.

I doveri enunciati si estendono eziandio ai nostri nemici. Un uomo, che ingiustamente ci offende, viola il proprio dovere; ora una tal violazione non può far cessare il nostro dovere, il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da quei filosofi, che spingono al di là de' giusti limiti il diritto della difesa. Eglino insegnano, essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male dei nostri nemici, cioè volere il male di loro per se stesso, e come ultimo fine della nostra volontà, nel che consiste l'odio. Noi, dicon costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici, nell' atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il più minore dei mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§. 54. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri, alcuni hanno luogo dopo di aver offeso gli altrui diritti; altri hanno luogo dopo l'acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l'offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall' offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia: egli l'alimenta col sudor della sua fronte: un ingiusto l'uccide, e toglie all' innocente famiglia il soste-

gno, e la pace, facendola cadere nella desolazione e nella miseria. Supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che l'uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile; ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida, che suppongo ravveduto? non potrà certamente ridonare la vita all'ucciso; ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile, di riparare il danno, da lui all'innocente famiglia derivato. egli ha il dovere di dare almeno quello, che a lei dava il morto padre. *Rendi il diritto alla famiglia offesa*, grida all'uccisore la voce del dovere: l'adempimento di un tal sacro dovere può, almeno in gran parte, far tacere la voce afflittiva del rimorso; e fare che un pentimento verace, non apparente, gli renda quella calma, che ha perduta. Un furioso si avventa per un'offesa chimerica contro un industre agricoltore, in modo che gli tronca un braccio, o una mano: ciò rende l'agricoltore inabile al travaglio; il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all'offeso il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatiche. Un calunniatore tira addosso, colle sue calunnie, ad ùn uomo di merito una serie di mali, egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell'offeso e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia (1). Dal precetto dunque:

(1) È però difficile riparare il danno, perchè l'infelice calunniato resta sempre con qualche macchia in faccia al pubblico, creduto più facilmente al male che al bene. Quando la neve è stata imbrattata chi le resti-

rendi a ciascuno il suo diritto, discende il dovere di riparare il danno cagionato all' ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile: imprestatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però, che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada, in questo caso il padrone mi cede il diritto dell' uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costituisce un *patto*. Fatto il patto di cui abbiam parlato, è evidente che io servendomi del cavallo pel luogo espresso nel patto, me ne servo con dritto, perchè nulla fo contro il diritto altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l' offendo, se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l' uso del cavallo, che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione io ho acquistato il diritto dell' uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, deriva l' altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce un diritto, perchè i diritti hanno tutti per

tuirà il suo candore? Pensino bene questi che son tanto proclivi a malmenare anche per leggerezza la fama altrui, quanto danno recano e quanto è difficile rimediare !!

fine la nostra felicità, ed il nostro dovere; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene, o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l'altro un eguale di acquistarlo: il diritto trasferito, è così proprio di colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal dritto è contraria alla legge naturale.

Il precetto *serba i patti*, è un precetto evidente, ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto, che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un'azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un'azione; ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà, trasferendo in altri il diritto di esigerne l'effetto, a cui mi sono impegnato colla parola. In tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà; ma dobbiamo fare ciò in favore di colui, al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa, o all'azione. Le promesse sono una specie di patti; ed in conseguenza il dovere di adempir le promesse discende dall'altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono certe cagioni che rendono invalidi i patti, e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato,

che era stato istituito erede dal padre con testamento: si sparse la voce che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò il testamento, ed istituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e dimandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principii del diritto civile. Ma non vi era luogo a quistione secondo i dettami del diritto naturale. Quel padre non avea cambiato il testamento se non per la persuasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base, su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l'errore è un consenso condizionale: *io v'istituisco erede se mio figlio è morto*, tale è lo stato della volontà di colui che testa, nel caso in quistione.

Se l'errore invalida il patto, molto più l'invalida il dolo: se voi m'ingannate facendomi credere, che mio figlio è morto, ed io vi prometto su questa base falsa, una cosa quale che siasi, una tal promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non in quanto il cedente voglia, e con quella condizione che voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalle minacce, e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita, se io non gli prometto una grossa somma di danaro: una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L'assassino, dicono i primi, non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli e di esigere l'adempimento della pro-

messa: poichè un delitto non può produrre diritto alcuno; ora se egli non ha il diritto di esiger da me l'adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempirla. Il timore, dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette, sebbene sia mosso a promettere da una causa esteriore, che per altro non toglie all'uomo l'interno attivo principio, che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l'assoluto poter di resistere. Onde quantunque coll'arbitrio libero dal timore, l'uomo non avesse promesso, egli è vero nondimeno, che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma la quistione non mi sembra posta nel suo vero aspetto. L'uomo che promette per timore, ha una volontà di pronunziar le parole, le quali esprimono la volontà di dare o di fare, e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare; ma potrebbe non aver egli la volontà di parlar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà, che egli non ha. Ciò posto: si domanda: *l'uomo in caso di grave timore può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si domanda: *nel caso che non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato ad adempier la promessa?* Più si domanda: *nel caso che egli non abbia voluto mentire, è obbligato di adempier la promessa, che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la moral filosofia ha de' casi complicati assai. Supponiamo, che l'uomo non potendo mentire, mentisca nella promessa: in tal caso sembra, che non abbia il do-

vere di adempierla, perchè manca in colui, che ha violentata la promessa, il diritto all' azione, dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso: io prometto di darglielo: egli ha il diritto di domandarmelo, e perciò un diritto all' azione che ha fatto nascere la mia promessa; se colla pistola alla mano mi domanda una borsa di danaro, non ha certamente diritto all' azione, da cui nasce la consegna della borsa, o pure la promessa di darla. Or se io non ho avuto la volontà di darla, la borsa per mancanza di questa volontà, non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non v' interviene realmente la mia volontà di cederlo. Io ho supposto, che non si possa mentire: ma vi ha di coloro, i quali pretendono, essere in tal caso lecito il mentire; e così una quistione ci mena ad un' altra. Ma vi dissi, che l' oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di quistione complicate.

Ma nell' esame del valore delle promesse ed in generale de' patti, entrar vi debbe pure la natura della cosa, che si promette. La cosa o l' azione, che forma l' oggetto del patto, o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente, che moralmente, cioè bisogna, che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall' altra non sia vietata dalla legge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette intanto si obbliga a mantener la promessa, in quanto è padron di disporre in favore di un altro delle cose ed azioni, che sono in suo potere; onde nulla vieta, ch' egli imponga a se stesso la necessità di dare una cosa,

o di fare un' azione pel suo simile. Ora nell' ipotesi, che la cosa o l' azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè all' una, nè all' altra; giacchè è nullo oppur illusorio l' impegno di fare una cosa impossibile. Parimenti lo impegnarsi a fare una cosa illecita in se stessa, per esser contraria alla legge, rende nullo l' impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge, che la proibisce, toglie il diritto di farla; e quindi ci inabilita a prometterne l' esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l' oggetto illecito de' patti e delle promesse varie quistioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto, al quale si era impegnata con una promessa, l' altra sia tenuta a pagar la mercede, che aveva promessa. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti: Grozio e S. Tommaso sostengono l' affermativa: altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione: quando io prometto senza violenza una cosa, su di cui ho il diritto, il mio diritto passa, in forza della promessa, ad un altro. Questo principio non soffre eccezione; ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro; debbo dunque adempier la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l' occasione di farvi osservare l' insufficienza del tuziorismo, per dirimere tante quistioni morali. Coloro, che sostengono l' opinione contraria a quella da me adottata, insegnano, che le meretrici non hanno il diritto di esigere la mercede convenuta, dopo d' aver commesso il delitto: eglino aggiungono, esser le meretrici obbligate alla restituzione del

danaro, o prezzo qualunque, ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L' una dice: *dovete dar la mercede convenuta* l' altra dice: *avete il dritto di non darla:* la prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meretrici: *non avete il dovere di restituire l' acquistato colla vostra prostituzione, ed avete il diritto di ritenerlo.* Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contraddizione con se stessi, debbono combattere nel caso rovesciato pel partito della libertà. La stessa opinione dunque, che in un caso è per la legge, in un altro è per la libertà.

Mi sorprende qui una contradizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene, che secondo le massime della legge naturale, nè colui, che ha fatto il delitto, può in virtù di un diritto esiger la ricompensa promessa, nè chi l' avea promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene, in secondo luogo, che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede, dopo d' averla data. Dopo di ciò l' autore citato soggiunge, in favore della seconda opinione, quanto segue: egli è vero, che l' esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma da ciò ne segue, che egli non può in coscienza ritenerla, e che è obbligato a restituire l' infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l' ha ceduta abbia diritto di ripeterla. Se chi riceve per un delitto, non merita di ritenere*

il turpe salario, l'altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato (1).

Ma con buona pace del valente uomo, ciò mi sembra una contradizione. Se io non ho diritto di ripetere la mercede data alla meretrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei senza diritto in me.

§. 55. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò o una promessa fatta da una delle parti, ed accettata dall'altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa, voi accettate la mia promessa: ecco un patto, che chiamasi *donazione*, in cui una parte sola promette, e l'altra non fa che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore. Voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto, in cui vi sono due promesse, e due accettazioni. L'oggetto del patto è la cosa, o l'azione. I due esempii rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale, che dee giudicarla, l'oggetto di questo patto è l'azione. I contratti son dunque patti, ed io userò indifferentemente l'uno e l'altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed un contratto di donazione, un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l'interesse di una delle parti solamente. I secondi

(1) Lez. di Filos. Mor., tom., 7, lez. XLIX.

l' interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale, che lega, come in una famiglia, tutto il genere umano con un commercio reciproco di benefizi, pel soccorso de' vicendevoli bisogni. Tali, per esempio, sono gl'imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco, che impone a' contraenti un vicendevole peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi darete una quantità di grano, ed io vi darò una quantità di vino: un tal contratto è permutatorio, o oneroso, poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due i contraenti. I gratuiti vennero in sussidio dei doveri della beneficenza: essi convertirono questo dovere imperfetto in dovere perfetto, e di rigorosa giustizia.

§. 56. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione li donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante: ella condanna l' ingratitudine. È questo un fatto incontrastabile; ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine. Io credo, che il precetto: *sii grato al tuo benefattore,* può riguardarsi come primitivo: e perciò siccome la massima parte de' doveri di giustizia si deducono dai due principii: *non offendere alcuno. Rendi a ciascuno il suo diritto;* così anche per i doveri relativi alla

beneficenza vi sono due principii. *Sii benefico: sii grato al tuo benefattore.* Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiamo detto è una massima della nostra ragion pratica, *La virtù merita premio:* ella annuncia il dovere per l'essere ragionevole, di fare quanto è per lui possibile, che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque quando il possiamo premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù, dobbiamo dunque premiarlo, cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire, che dobbiamo essergli grati; la gratitudine appunto consistendo nel rendere bene per bene al nostro benefattore.

Nè si dica, che un altro può essere virtuoso, senza essere nostro benefattore; e che il raziocinio rapportato non dimostra, che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro: poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di scegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta, acciò la scelta non sia capricciosa; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d' ingratitudine: l' una consiste nel non riconoscere il beneficio come beneficio, e l' altra nel rendere male per bene al benefattore, commettendo attentati contro la vita, contro l' onore di lui, ec. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda, se sia permesso il donar tutti i nostri beni, senza ritenerci neppure il necessario

per noi; e si risponde da' moralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondochè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere, se non che di beneficenza (1).

Frai contratti benefici si ripongono il comodato, il precario, ed il mutuo, nei quali uno dà all'altro una cosa, sinchè dura il bisogno, senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui, che la piglia ad imprestito, senza fissare il tempo di restituirla, coll'arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito,

(1) Perchè non deve esser permesso donar tutto il suo? Qualora questa dottrina fosse vera, molti sarebbero persone immorali, cominciando dagli Apostoli i quali lasciarono tutto, e indipendentemente da idee religiose, furono ammirati quindi per il loro disinteresse. Posso aver beni di fortuna e donarli tutti, salvi sempre gli altrui diritti, non lasciando per me altro che l'uso delle braccia, o dei talenti che posseggo; e con l'esercizio e la fatica procacciarmi di che vivere. Così facendo a chi son dannoso? Mi si dirà: se voi ammalate chi vi mantiene? Sarete a tutto carico della società. Ma la società o chi ebbe il mio ha l'obbligo di mantenermi, quando non son più in grado di guadagnarmi la sussistenza col sudor della mia fronte. Bensì, avuto riguardo all'ingratitudine che disgraziatamente annida nella società, il donar tutto il suo, senza provvedere in un modo certo, qualunque siasi, alla propria sussistenza futura per ogni caso, potrebbe meritare il titolo di imprudenza.

per consumarla coll' uso, ritenuto l' obbligo di restituire non la stessa cosa, ma una simile, o l'equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il dritto di proprietà; ma nel comodato e nel precario il dritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l'uso sino ad un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l' equivalente.

Da queste differenze segue, che se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato e nel precario perisce pel padrone, nel mutuo perisce pel mutuatario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce, perisce pel proprietario. Si res perit domino perit*. Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un' altra qualche cosa in custodia, per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura, che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce, senza colpa del depositario, il danno va a carico del padrone.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casisti; ed è quando io depongo me, o un mio figlio, o mia moglie ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno riputato santo, ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze, e protesse Temistocle, colui che gli avea più nociato. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus e di Temi, ricevette gentil-

mente Priamo, e 'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato dai latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commissioni, co' quali atti s'intende, che una persona, che non può agir per se stessa, o per assenza, o per malattia, o per altre cause, elegga un'altra per assistere a qualche affare, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fidejussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l'obbligazione di un'altra, qualora questa non l'adempia.

§. 57. Spesso un uomo abbonda di una cosa, che manca ad un altro; ciò dà origine a'contratti, che si dicono permutatorii. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *vi dò acciò mi diate, faccio acciò facciate, dò acciò facciate, faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i latini gli chiamano così, *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*. Per cagion d'esempio, vi dò del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo, acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi dò del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete, che i contratti benefici possono

cambiarsi in contratti permutatorii. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta, o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato, *vi dò acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio, in modo che si convenga, che uno dia ad un altro del danaro, col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità del danaro, ma un dipiù per l'uso del danaro. Coloro, che difendono come lecito un tal contratto, ragionano a questo modo: È lecito il contratto, con cui vi dò il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il viaggio mi restituiate il cavallo, e mi paghiate una certa somma per l'uso che io vi ho dato del mio cavallo: similmente dee esser lecito, che io vi dia l'uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tal uso. Gli avversarii dell'interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone, che vi ho recato. Quando io vi do in affitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me: se il cavallo perisce, perisce per me: se l'uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi do a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro dopo la consegna vi è rubato, il danno è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte, che l'esame circostanziato delle quistioni particolari di morale, non entra nel piano di questa opera elementare. La quistione su l'uso del danaro è stata trattata tanto filosoficamente, che teologicamente. Filosoficamente sono per l'uso del danaro quasi tutti

gli scrittori del diritto naturale, ma vi sono pure degli scrittori illustri, che sono contrarii all'uso del danaro; fra questi si possono annoverare Domat e Tamburini.

§. 58. Ma ritorniamo a' contratti permutatorii: per la natura di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta, di quella che vale la cosa che io vi do, l'eguaglianza è serbata; altrimenti l'eguaglianza è violata.

Ma giova il risalire all'origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo delle cose, ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a' nostri bisogni*. Ogni cosa, che ha tal potenza, è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno le quali o non hanno alcun' efficacia da soddisfare a' nostri bisogni; o se l'hanno son tali, che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura l'aria, l'acqua ec. (1) Conviene nondimeno osservare, che molte cose, e direi tutte, per aver valore hanno bisogno dell'opera dell'uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ec. non hanno valore se non che per l'arte umana, che sa manovrarle, e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi

(1) In qualche circostanza anche l'acqua può acquistare un prezzo e grande. Quei che scorrono i deserti dell'Arabia o dell'Affrica sanno qual valore ha talvolta avuto una tazza di acqua.

della seta, e niun'arte di manovrarla, ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose, de' lavoratori, che sanno ridurle a servire ai bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l'uomo ignorasse il fuoco, e l'arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a'nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppii di quelli di un altro, rimanendo la quantità delle cose la stessa, il prezzo in questo tempo di doppi bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso, che crescono i bisogni è minore, allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose, che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca della quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa spezie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un' altra? Per cagion di esempio come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello di un tomolo di grano? Supponiamo che si abbia bisogno di mille tomoli di grano, e di dugento bovi: per semplificare la quistione suppongo, che ciascun bove abbia un'egual potenza di soddisfare ai nostri bisogni: in tal caso cinque tomoli di grano vagliono un bue. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella

de' bisogni essendo il Pubblico, segue, che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte, non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In quei primi tempi non vi era ancora alcuna cosa, che servisse di rappresentante di tutte le altre. Ora come avvenne, che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò, su di questo oggetto, brevemente qualche cosa.

Supponiamo, che io dovessi far molto cammino, per far acquisto di alcune cose: avendo io molta quantità di grano, se non avessi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno, se non che di permutarle col grano, una tal permuta si renderebbe per me o impossibile, o almeno molto disagevole; ma se ho del danaro, e posso, dando del danaro, acquistarla, in tal caso l' acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque, fece, per conseguenza, pensare ad un rappresentante del valore delle cose. Un uomo, che aveva alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove, ad oggetto di far acquisto di ciò che gli mancava, offrendosegli l' occasione di cambiare il superfluo con un' altra cosa, della quale non aveva bisogno, ma che egli poteva facilmente trasportar altrove, e cambiarla con ciò che gli mancava, volentieri faceva questa permuta. Così si cominciò a pensare a cambiare alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni, ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l' idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente, che la cosa da scegliersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile, ma una cosa mobile. È pure evidente, che una cosa è tanto più atta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto, e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra, che sieno stati prima pastori, poi agricoltori. A poco a poco fra i Nomadi, cioè tra i pastori erranti, si cominciò a adoperare alcuni animali per rappresentante, come pecore, buoi, cammelli ec. Quindi leggiamo nel Pentateutico, che alcuni poderi si valutavano tante, e tante pecore, e in Omero tanti buoi (1). I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame, e il ferro, metalli di prima necessità per la guerra, e per le arti, divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro; e quelle dell' antica Roma di rame rozzo, e informe detto perciò *aes grave*. E quindi è, che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l' oro, e l'argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i tempii, e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli pel lusso; ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d' ogni cosa stimabile, e come l' ultimo oggetto della nostra attività. Avendo

(1) Di qui è forse venuto il nome di *pecunia* dato al danaro. Anzi alcuni suppongono che nelle prime monete fosse impresso qualche animale, per analogia a ciò di cui erano state le monete stesse un succedaneo.

l'oro e l'argento acquistato grandissimo pregio, quindi nacque la diligenza in custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco perchè s'incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l'avidità, crebbero eziandio le frodi frammischiandosi spesso metalli di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti delle frodi circa l'uso di questi metalli; e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome un attestato pubblico, a certi pezzi d'oro e di argento d'un dato peso, e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l'origine della moneta.

L'abate Genovesi definisce la moneta: *un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, d'un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire d'istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio*. Dicesi *un pezzo di metallo*, per disegnare la materia. Dicesi *di una data finezza*, per esprimere, che nè le monete d'oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d'argento di purissimo argento, ma che in esse vi è sempre della lega d'inferior metallo. Dicesi *d'un dato nome, e valor numerario*, per significarne il valore estrinseco, e civile. S'aggiunge *essere istrumento per misurare il prezzo*, per ispiegarne il fine. Finalmente l'avere un *impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, e il cui fine è di assicurare i

popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta (1).

§. 59. I primi contratti permutatorii erano semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta i contratti permutatorii divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l'eguaglianza di valore fra la cosa venduta, e la moneta, cioè colla quantità del danaro con cui si compra; la qual eguaglianza tra il valor della cosa e la quantità del danaro viene determinata dalla pubblica opinione, che determina il prezzo comune, e corrente, il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto differente dal primo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tale il prezzo convenzionale, poichè essendo un risultamento delle circostanze particolari del compratore, e del venditore, esso varia secondo la ignoranza, o inavvertenza de' contraenti, secondo l'avidità di arricchirsi approfittandosi de' bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta, se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita, ed in tutti gli altri contratti permutatorii l'eguaglianza, che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale minor del giusto prezzo; e di poter

(1) *Genovesi*, Lezioni di Commercio, vol. II, cap. III.

vendere ad un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge la essenza del contratto, e lede i diritti altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscovrendo quelli, che vi sono.

Cicerone vuole, che si denotino al compratore fino i difetti patenti, per timore, che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s' intende ultimato, e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancora consegnata venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuta alcuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore, che ne è il vero padrone.

A' contratti permutatorii appartengono la locazione, ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi, poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de' contratti, e particolari de' contratti permutatorii.

§. 60. I diritti dell' uomo, come vi ho detto, sono o ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti, che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l' uomo acquista per lo posto, che egli occupa nello stato di società. Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna, per esercitare l' atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il dritto ne' genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza, ed il dovere speciale di procurarne nel miglior modo possibile la fe-

licità, e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza, e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l'uomo nascendo nella civil società, e vivendo in essa, contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive, che regolano questa società civile; e di esser fedele ed ubbidiente al Sovrano, che la regge. Il Sovrano dall'altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile, che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive, che sono nell'uomo lo spingono allo stato sociale: egli è dotato de' mezzi per esser sociale: i principii della sua ragion pratica legislativa gli fanno un dovere di vivere nello stato di società Il desiderio di conoscere, quello della gloria, e quello della felicità dei nostri simili, spingono l'uomo allo stato sociale. L'uomo ha la facoltà della parola, egli può tramandare a' secoli futuri le conoscenze del tempo presente; e può, per mezzo della scrittura, parlare a' luoghi più remoti da quello, ove egli si trova. I precetti: *sii giusto; sii benefico; sii grato al tuo benefattore*, suppongono, che l'uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione, e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario (1) e brutale. I due fini dell'uomo, la virtù e la felicità. non possono conseguirsi che nello stato sociale. L'uomo ha dunque in se stesso le tendenze, i mezzi, e la legge di vivere in società co' suoi simili.

(1) Qui s'intende per stato solitario quello che avrebbe luogo, che pure è possibile, in un individuo il quale abbandonato a sè stesso fino dagli anni primi fosse costretto a vivere senza un linguaggio, in società dei bruti.

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l'uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare la specie? Ecco la prima quistione, che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all'atto della generazione; eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete e moltiplicatevi*. Se un tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascun individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un'altra parte dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri, sembra, che pria di tutto debba dar l'esistenza ad altri uomini. Questi moralisti poi non pretendono mica, che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ammettono, che un uomo può, in certi casi, esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia, e di educare i proprii figli; sia perchè si sente inclinato ad un altro stato, in cui può essere più utile agli altri, ed a se stesso.

Altri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un dritto, non come un dovere. L'Autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzion della specie col mezzo della generazione; ha perciò dato all'uomo le facoltà necessarie, e vi ha disposto tutti i viventi, dando ad essi l'inclinazion vicendevole fra gl'individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura

conserva certamente la specie, senza aver bisogno di un precetto. Ha l' Autore supremo dato all' uomo quello, che ha dato agli animali, e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui non sono i bruti capaci, e che all' uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d' intimarsi all' uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze, che si trovano nella natura dell' uomo. Poco gelosa degli accidenti, e delle combinazioni particolari è certa la Provvidenza suprema, che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali, che Ella ha stabilite negli organi e nel cuor dell' uomo. (1)

È certo, che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità della propria specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È certo, che i primi nostri padri avevano il dovere della propagazione della specie, poichè all' esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se difatto Adamo ed Eva, o i loro figliuoli, si fossero esentati dallo stato di matrimonio, come la specie umana si sarebbe conservata? È certo, che la maggior parte degli uomini contraggono il matrimonio, determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dal pre-

(1) S' intenda sempre però che tutto ciò che avviene è preordinato dalla Provvidenza, e non bisogna credere che avvenga anche la più piccola cosa, senza il volere e la permissione di Dio che tutto regge e governa.

cetto della coscienza. È certo, che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo, che gli uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancora essere utili al genere umano nello stato celibe. È certo essere un vizio l'astenersi dallo stato di matrimonio, per vivere in uno stato d'ignavia, e per sottrarsi al travaglio ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l'astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente, che il celibato forzato, ed il gran numero de' celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero de' matrimonii diminuisce la popolazione, o almeno forma un ostacolo al progresso di questa (1).

(1) In ogni tempo è stato riconosciuto come lodevole e pregevole il celibato, quando il fine per cui uno l'adotta è quello di occuparsi più seriamente nella meditazione del vero, nell'esercizio della virtù ec. Lo stesso dicasi del vivere solitario. *Aristotile* chiama tali uomini *divini*. *Rousseau* dice che tutte le eroiche passioni si formano nella solitudine, non mai nel tumulto della società, ove nulla ha tempo di fare un'impressione profonda, e dove la moltitudine dei gusti snerva la forza dei sentimenti. L'unione coll'Esser supremo è la più sublime, e sebbene sian rari gli uomini che amino distaccarsi dai varii oggetti del mondo per meglio contemplare il *sommo bene*, non deve però negarsi che coloro che lo fanno sian degni del titolo che dava loro lo Stagirita. E questo sia detto contro quei sofisti che tanto declamano contro i *virtuosi* celibi e solitarii. I libertini poi che con sarcarmi nauseanti, e con insulti degni della loro sporca maniera di parlare, deridono i religiosi ed i preti, e contro di essi esternano un rancore, un astio diabolico, mostrano evidentemente che trop-

§. 61. Su la società coniugale si fanno molte quistioni: 1. La società di cui parliamo dee esser permanente? 2. Nel caso affermativo si domanda: il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? 3. È egli permesso ad una donna l'unione con più uomini? 4. È permesso ad un uomo l'unione con più donne? 5. A chi appartiene il regime della famiglia? 6 Quale è l'estensione dell'impero paterno sui proprii figli?

Consultando la religione divina, che c'illumina, le prime quattro quistioni son decise. Ma la religione, oltre de' precetti naturali, contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de'filosofi il cercare, se alcune date proibizioni sieno di diritto naturale, o pure di diritto positivo. Il Vangelo proibisce tanto l'unione di una donna con più uomini, che quella di un uomo con più donne; ma il Vangelo stesso riguardando come Santi i Patriarchi del vecchio testamento, c'induce a concludere, che la poligamia, cioè l'unione

po li cuoce una vita opposta alla loro, che col confronto meglio ne rivela la turpitudine: e più della vita esemplare, che disgraziatamente talora soffre qualche grave eccezione, rincresce a' tristi il continuo inveire contro i vizi, lo che strappa molte vittime già designate alle loro sozze libidini. Aggiungerei di più a ciò che ho detto sul celibato, esservi taluni che non possono legarsi coi vincoli coniugali, e talvolta neppur d'amicizia in stretto senso, a meno che facendo la propria e l'altrui infelicità, e sono appunto coloro di cui disse elegantemente un poeta moderno:

« Batton cuori quaggiù che niun gl'intende,
« . . . . dannati
« A errar vedovi sempre; una non trovano
« Una che lor risponda anima sola.

di un uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le quistioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l'uomo e la donna col fine di gustar del piacer dell'amore, e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli un giorno. La unione coniugale è dunque diretta non solo alla procreazione de' figli, ma eziandio al sostentamento, ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l'uomo nasce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un'intima e permanente società de' due sessi. Un essere ragionevole per esser sviluppato, ed istruito a dovere, dimanda una lunga istruzione. Vi vuole, in conseguenza, molto tempo, prima che il figlio abbandonato a se stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso, e della direzione dei suoi genitori. È questa la ragione, per cui l'union coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il dritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è in-

dissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non ritrovo l'indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà, con cui han contratto il matrimonio non possano, a loro piacere, col reciproco consenso, scioglierlo. Inoltre mi sembra sicuro, che se uno de' coniugi viola le condizioni essenziali del patto nuziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge, ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a' cristiani, ed eglino son obbligati di adempierle. Ma vi dissi, che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale (1).

(1) Nella poligamia peraltro, astrazion fatta dalla legge positiva divina che la vieta, si osserva una disuguaglianza enorme nel contratto, mentre all'uomo resta la libertà di amare più donne, alla donna incombe l'obbligo di amare il solo marito. Molti opinano che la poligamia sia vietata di legge naturale, perchè, essi dicono, senza questa legge il ben essere della società riman vulnerato dalle discordie inerenti alla poligamia, perciò è legge naturale. E quanto a' santi dell'antica legge che ebber più mogli aggiungono quei moralisti, che ciò fecero per speciale rivelazione, e che il legislatore medesimo li dispensò dalla legge. Lo stesso dicono del divorzio. Che due coniugi di reciproco consenso possano separarsi, purchè non stringano altro matrimonio, ne abbiamo parecchi esempi tra i santi del cristianesimo. E trattandosi dello sciogliere il matrimonio, dirò che la pace domestica vacillerebbe se avesse luogo la libertà di lasciare il marito, o di rimandar la moglie. Avuto poi riguardo alla incostanza umana solleticata dalle passioni, mille pretesti, mille scuse si troverebbero per mutare l'oggetto dell'amore, e guai

L'unione di una donna con più uomini chiamasi *poliandria*. Quella di un uomo con più donne chiamasi *poligamia*. La prima è contraria al diritto naturale, poichè lascia incerto il padre della prole; e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione, ed al soccorso del padre, il quale non è obbligato a siffatti officii, che verso i proprii figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union coniugale fatta per man di natura fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova, che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare, ed educare la prole, che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale (1).

alla società se una legge severa non frenasse gl'irrequieti desiderii. Ne nascono in questo sistema, si dirà, alcuni inconvenienti. Mille ne nascerebbero in un altro sistema, e forse più gravi, io rispondo. Perciò anche filosoficamente mi sembra che vedasi la necessità che il matrimonio sia indissolubile. — Un'anima ben fatta però quando ha trovato un'anima che a lei risponda, come potrebbe separarsi da quella? Chi amò più volte non amò veramente giammai. Le passioni disordinate tutto sconvolgono, ma chi non le doma è sempre infelice, e corre sempre incontro ad ansie maggiori.

(1) Nella poligamia sembrano quasi inevitabili le gelosie, i dissapori in famiglia: e i gemiti e il cordoglio di *Rachele* e di *Anna* affliggevano *Giacobbe ed Elcana*; di più la predilezione che avean quei due, sebben virtuosi uomini, per le amate loro consorti, ingelosivano *Lia* e *Fenenna*. Che sarebbe poi qualora il marito non fosse virtuoso eroicamente, e trascurasse l'una, come può accadere naturalmente, mostrandosi all'eccesso appas-

L'armonia ed il buon ordine della domestica società richiedono un capo, che la diriga e la governi. È conforme all'ordine, che un tal potere si eserciti da colui, che ha una superiorità di forza e di talenti su gli altri; e perciò che si eserciti dall'uomo, superiore alla donna in forza di corpo e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo, ma di educare (1) i loro figliuoli: un tal do-

sionato per l'altra delle sue consorti? Le donne per natura deboli e leggiere come potrebbero soffrire innanzi a sè una rivale, anche quando il marito si mostrasse imparziale con tutte? Quali gelosie poi tra i figli! *Agar* e *Ismaele* doverono da *Abramo* mandarsi fuori di casa per evitare scandali e scissure. La poligamia sarebbe sempre un seminario di liti e di discordie.

(1) L'educazione si divide in fisica, intellettuale e morale, e quest'ultima è la più necessaria,

« Che dove l'argomento della mente
« S'aggiunge al mal volere ed alla possa,
« Nessun riparo vi può far la gente.

Dante inferno cap. 31

L'educazione fisica in oggi è divenuta eccessivamente molle; e siccome troppo presto si dà luogo all'educazione intellettuale, le complessioni deperiscono di giorno in giorno. Si trascura troppo l'educazione morale base di ogni istruzione: e pare che non si pensi che le nazioni periscono non per mancanza di sapere, ma per fiacchezza e più per immoralità. I buoni costumi son l'anima della società. « Quali sono i frutti, dirò col celebre *Descuret*, che si raccolgono dall'attual modo di educare? Giovani, ne'quali l'esempio domestico, se non le insinuazioni de genitori, affievoliscono le massime morali che attingono nelle scuole, e che distrugge affatto il mondo, incui il vero merito è obliato, onorato è il vizio, e l'astuzia trionfa. Perciò vedi qua un branco di turbolenti e ambiziosi, già corrotti dal mo-

vere pone ne' genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende, per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo, che su i propri figli, è circoscritto dal fine della società, e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprii figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all'adempimento del dovere coniugale, ed al benessere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre, in uno stato d'indipendenza, e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere ne' loro genitori i loro benefattori, dai quali hanno ricevuta l'esistenza, il sostentamento, e l'educazione (1).

derno teatro, a' quali si cercò di togliere ogn'idea della divinità per assuefarli a non rispettar più alcuna legge; là infelici fanciulle che dall'ozio, dalla smania di figurare col lusso, e da strane letture sono spinte per la lubrica via del libertinaggio. Nella classe più elevata vedi giovani che con qualche istruzione accademica, con una bella vernice di superficiale erudizione vivono nella mollezza; e senza convinzioni, senza credenza alcuna che nel proprio merito, abbigliati come femmine, fin per le vie offrono l'ignobile spettacolo del libertinaggio, di cui si vantano. Quale avvenire si prepara se la religione cristiana non pone un argine a sì minaccioso torrente! » —

(1) E qualora per circostanze debbano separarsi dai genitori, han l'obbligo in ogni età non solo di amarli, ma anche di sovvenirli ne' loro bisogni a tutto costo;

§. 62. L'uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società, e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell'uomo, non mica uno stato arbitrario, ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l'ignoranza e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra, sono l'infausta sorgente di tanti delitti, co' quali si conculcano i più sacri diritti dell'umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio dei delitti. Era necessario, che nella società vi fosse un essere morale, che intimasse agli uomini i loro doveri, e che assicurasse a ciascuno l'esercizio de' proprii diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo ed esecutivo, è il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto, che l'uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra, che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può col-

poichè qualunque sieno i loro successivi impegni debbon rammentarsi che prima di tutto erano figli. Tristo colui che può obliare il padre e la madre, e coi suoi folli capricci, e disobbedienze in cose giuste, amareggiare gli anni cadenti di chi gli diede la vita.

tivarla a fine di raccoglierne i frutti. Abbiamo ancora veduto, che egli può contrarre matrimonio con una donna, e procreare de' figliuoli. Ora supponiamo, che alcuni uomini potenti vogliano carpire i beni dell' uomo pacifico; che vogliano ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a se stesso, e senza soccorso, sarà certamente la vittima della malvagità de' potenti. L' uomo dunque senza una forza superiore, che lo guarentisse, e gli custodisse i proprii diritti, non sarebbe sicuro dell' esercizio de' medesimi. La forza, e la frode renderebbero un tal esercizio incerto, e precario; e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi, di rapine, di delitti. Lo stato di anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è una esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l' uomo possa aver la sicurezza dei proprii diritti, è necessario un essere morale, che, per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette, sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena B.* Ciò non basta, è necessario, che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell' uomo pacifico, e per punire coloro, che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente, o moralmente. Nel primo modo s' impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui, e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti; e punendosi colui

che gli avrà violati, s'impediscono gli altri d'imitar l'esempio del delinquente. Il sovrano è appunto quell'essere morale, che ha il dritto di far leggi nelle società civili, ed il diritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza dei diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno de'fini della sovranità. L'altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione, ed alla virtù degli individui della civil società.

Ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l'esistenza del sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può esser tranquillo e felice, senza esser in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all'esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa, ma eziandio una verità della nostra ragion pratica come direttrice per la nostra felicità. L'esistenza de'sovrani su la terra non è dunque un fatto dell'arbitrio degli uomini, ma ùn fatto voluto dalla natura dell'uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice, vicina a cader vittima dell'altrui malvagità, qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo su le scene il braccio del governo, che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l'oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento di tranquillità, che prova il cittadino pacifico nel riflettere, che un governo energico veglia alla custodia de'suoi dritti!

§. 63. La sovranità comprende tre poteri, il legislativo, il giudiziario, il coattivo: il secondo, ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell'applicare le leggi alle azioni de'cittadini, e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, del potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l'assicurare i dritti dei cittadini: esegue un tale incarico non solamente colla condanna de' rei, ma eziandio pronunziando su le controversie riguardo ai dritti de' particolari. Abbiamo detto, che alcuni diritti nascono da' patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore, o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niun de' due ha il dritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza del potere giudiziario sarebbe il teatro della discordia ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d'uopo osservare, che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio *l'omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge per cagion di esempio, proibisce l'omicidio, il furto ec. ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il dritto del matrimonio, ma essa non determina particolarmente l'età, in cui l'uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina questa età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l'esecuzione della legge naturale. Ma può la legge

positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono esser varie, secondo la varietà delle circostanze, e secondo la varietà de' popoli, a' quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de' popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare, 1. questo codice contiene cosa alcuna, che sia contraria alla legge naturale? 2. Le determinazioni positive di ciò che la legge naturale non determina, sono esse adattate allo stato del popolo, a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque, il primo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi, e nel farle eseguire, consiste il *governo* di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se risiede in un ceto particolar di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia* . Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma del governo chiamasi *monarchia*. Son queste le tre forme semplici de' governi; ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati, e nel resto de' cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti, chiamasi *monarchia costituzionale*. Tali sono i governi di Francia, e d'Inghilterra.

L'esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale; ma questa

legge non ha determinato alcuna forma di governo. Queste forme, nella loro origine primitiva, sono state arbitrarie, e dipendenti dalla scelta dei popoli.

Il governo più antico, che ci mostra la storia, è la monarchia. La lunga infanzia dell' uomo lo sottometteva all'autorità de' genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il patrio potere imparavano la sommissione, e l' ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale che moltiplicate le famiglie non deviassero gli uomini dall' inveterato costume di una direzione di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governare. Ecco un re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo che non avesse un capo che lo governasse (1).

La sovranità in ordine alle cose temporali è indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia, in conseguenza, la persona del Re è sacra, ed inviolabile, e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L' ubbidienza, la fedeltà, e la divozione al proprio principe, è dunque un dovere sacro, ed immutabile per ogni suddito (2).

(1) Lo stesso si osservò anche tra i selvaggi che di mano in mano furon scoperti in varj punti della terra da' moderni viaggiatori.

(2) Se anche il governo in vigore non piace ad un cittadino, e crede, sotto la tutela delle leggi esistenti, di non poter ben vivere nella sua patria, non gli è mai lecito cospirare. Non ha altro diritto che di andarsene altrove. *Ugo Grozio*, gran legista, così esprimesi: *Civi*

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino; ma eziandio lo stato intero da

si administratio reipublicae displicuerit, nil aliud relictum, nisi patientia aut emigratio. « Al cittadino, cui « non piace l'amministrazione del governo, non altro « resta che o soffrire o emigrare. » Ed infatti se ognuno volesse le leggi a suo modo, la società anderebbe presto in disordine. L'amor proprio, l'ambizione, le passioni tutte non lascerebber godere un giorno tranquillo. Guai quando si crede lecito di poter rovesciare un governo stabilito, e che il volere, anche di molti cittadini, basti a cangiare e leggi e forma di regolare le cose! Bisognerebbe almeno, e questo è moralmente impossibile, che nessuno eccettuato, tutti volesser cangiare il governo esistente. Questa condizione non verificandosi, qualora accada una rivolta e ottenga il suo intento, sarà sempre la forza maggiore che vince, e quindi avrà luogo sempre tirannia, seppure non subentri, come avviene, l'anarchia più desolante. In simili luttuosissimi avvenimenti la volontà d'oggi ritratta quella di ieri, senza impegnarsi per il domani; chi giunge a dominare o per talenti o per inganno o per forza, sapendo che i suoi antichi compagni sono ribelli per principii, divien tiranno per politica: e nulla guadagna di bene la massa del popolo ingannato, e spesso, indotta da pochi ambiziosi a prestare il suo braccio, onde rovesciare un governo già stabilito e mostrato odioso per qualche sbaglio o vero o apparente, ed inalzar loro stessi a quella dignità che vituperavano quando erano in altri, perde così la tranquillità e tutti i vantaggi che l'accompagnano. Intanto il nuovo ordine stabilito dopo molte e lunghe stragi e disgusti, aggrava una mano di ferro su tutti, per reprimer chi tentasse rinnuovare le dissensioni; e necessariamente divenuto geloso e diffidente usa maggior severità dell'antico governo. Di più per riparare all'enormi spese ed ai guasti voluti dalla sciagura dei tempi, sebbene l'agricoltura, il commercio e le arti sian sempre nello squallore in cui caddero per la guerra civile, e restino più incomode le contribuzio-

qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della

ni, accresce le imposte e immerge la nazione nella miseria. Bastino queste lievissime riflessioni sopra una materia tanto difficile e pericolosa, specialmente a' dì nostri. Solo aggiungerò che per ben conoscere i sacri diritti di chi regola i popoli, fa d'uopo di gran profondità nelle dottrine legali, congiunta a grande esperienza; ed è un pessimo giudice un animo agitato da violente passioni, e da privati interessi. In morale come in fisica gli speciosi ragionamenti astratti servono a poco o nulla: bisogna ricorrere all'esperienza, e questa per bocca della storia ci dice chiaramente che in ogni rivolta accadono mali incalcolabili, dei quali si può assegnare il principio, ma non la fine. Da chi governa potrebbe dirsi a molti irrequieti ciò che dice Manlio ad Attilia:

Mi crederai crudele,
Dirai che fiero io sia;
Ma giudice fedele
Sempre il dolor non è.
M'affliggono i tuoi pianti,
Ma non è colpa mia,
Se quel che giova a tanti
Solo è dannoso a te.
(Metastasio, Regolo Atto I. Sc. 2.)

Lo storico *Botta* osserva in proposito: « Il presente sempre noja i popoli, mentre il futuro gli alletta, perchè giudicano del primo col senso, del secondo coll'immaginazione. L'amor proprio non lascia sempre vedere che al bene comune deve sacrificarsi il bene privato; mostra in falso aspetto i giusti motivi, che spingono chi regge la società, a certe determinazioni, che talora non sembrano le migliori. Evitar tutti i mali non è dato agli uomini; *il tempo molte cose riordina in un modo blando;* ed in qualunque supposizione poi convien rammentarsi, che il *dovere* obbliga tutti gli uomini a soffrire un male anche grave, quando non si può evitare senza farsi rei. (V. Taparelli saggio teor. di dir. nat.)

pace, e quello delle ambascerie. Egli avendo il dovere di procurare, nel miglior modo possibile, la felicità del suo Stato, ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

I sovrani hanno fra di loro de' doveri, e de'diritti. La massima *sii giusto* è ancora loro diretta. Un Sovrano dee rispettare l' uguaglianza e l' indipendenza degli altri sovranir. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de' trattati; poichè il precetto: *serba i patti* è universale ed assoluto. Egli dee, quando il può e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della morale filosofia, che tratta de' doveri, e de' diritti de' sovrani fra di essi chiamasi *diritto delle genti.*

§. 64. Abbiamo considerato l' uomo come uomo, come membro della società di famiglia, e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri, ed i diritti, che gli convengono, avendo dedotto le verità che abbiamo stabilito dai principii generali, che abbiamo riconosciuto come primitivi ed essenziali alla nostra ragion pratica.

Riguardo a' doveri dell' uomo verso di se stesso, non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere; e questa perfezione può riguardarsi, come abbiam detto, quale illazione del dovere di procurare la felicità de' nostri simili; poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a fare il benessere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere da quello del nostro benessere.

Riguardo a' doveri teologici, cioè verso Dio,

cagion prima dell'universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlarne. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ad averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella de' cieli, che narrano la gloria di lui (1). Debbo nondimeno dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno, e sul giuramento.

Il culto esterno consiste nella manifestazione delle affezioni interne verso la Divinità, per mezzo de' segni esterni. Questi segni oltre delle parole, sono i gesti, le attitudini del corpo, ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, a lui o direttamente o indirettamente debbon dirigersi tutte le nostre azioni libere; le quali altrimenti, sebbene talvolta indifferenti per sè stesse, divengon cattive perchè disordinate. L'utilità generale non può essere, come vuol *Bentham*, la base delle leggi, perchè senza un *motivo* niuno potrà costringere Tizio e Cajo a rinunziare al proprio interesse per l'interesse altrui. — Senza dire che il motivo dell'utilità generale emana dalla legge di Dio, dalla legge eterna, il sistema di Bentham è senza base. Il mettere tutto il bene per l'uomo nella società presente come vuol *Comte*, è un considerar una parte dell'uomo, non tutto l'uomo: perciò una legislazione che avesse in mira solo il ben presente è una legislazione quasi *brutale*. I delirj di *Sant-Simon*, *Owen* e *Fourier*, ridicoli, se non fossero empj, non meritano confutazione, e basti il dire che tendono direttamente a materializzar l'uomo, e col pretesto di accrescere i beni fisici riducon la società un gabbione di bestie. Senza una sanzione eterna al dovere, l'uomo farà sempre quello che gli torna più comodo nel momento: ed una legge che non ha Dio per base non potrà impedir mai che gli uomini per esser coerenti al loro falso principio non siano ribaldi.

di riconoscere Dio per l'Autore supremo del mio essere, e di tutti i beni, di cui godo; io allora formo l'inno dell'Eterno esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode, e di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio, chino il capo, e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su l'ara degli aromi e sacrifico delle vittime di animali, denoto con tali atti figurativi, di riconoscere Dio per Autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l'analisi del pensiero, e chiunque imprende a parlare imprende a studiare il proprio pensiere, e a decomporlo. Coll'inno di lode] e di gloria all'Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce nei nostri cuori la pietà verso Dio (1). La legge

(1) Di più, osserverò che quando siamo vivamente penetrati da un qualche affetto, ci è quasi impossibile non esternarlo con parole e con gesti: perciò se l'uomo, come deve, ama veramente Dio, il suo amore trasparirà al di fuori, e non potrà non manifestarlo con parole e con atti. In proposito poi della preghiera, che alcuni sofisti vorrebbero escludere col culto esterno, sotto lo specioso pretesto che Dio sa i nostri bisogni e non importa perciò pregarlo, mi piace riportar un pezzo della *Nuova Eloisa*, e spero che l'autorità del suo scrittore non passerà per sospetta. « Che giova, soggiun-
« gete voi, domandare a Dio qualche cosa? Non cono-
« sce egli tutti i nostri bisogni? Non è egli il nostro
« padre per provvederci? Sappiamo noi meglio di lui
« che cosa ci abbisogni? e vogliam la nostra felicità
« più fondatamente di quello che egli medesimo la
« voglia?... Quanti vani sofismi! Il nostro maggior bi-
« sogno, il solo cui possiam provvedere, è appunto di

di natura dunque, la quale ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati di mostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene, che la storia non ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone, e vindice insieme della verità, e lealtà delle nostre asserzioni, o promesse; è dunque di due maniere *assertorio* e *promissorio* (1). Il suo

« sentire i bisogni nostri; ed il primo passo per uscir
« dalla nostra miseria, è quello di conoscerla appieno.
« Rendiamoci *umili* per esser saggi: penetriamoci del-
« la nostra debolezza, e saremo forti. Così la giustizia
« si accorda colla clemenza: così la libertà e la *grazia*
« regnano al tempo stesso. Schiavi per la nostra de-
« bolezza, siamo liberi per la nostra preghiera: poichè
« dipende da noi domandare ed ottenere la forza, che
« non dipende da noi di ritrovare in noi stessi. » La preghiera mitiga l'amarezza de' rimorsi. *Pittagora* volèa che si recitassero ad alta voce le preci, affine di non chiedere mai cosa alcuna che potesse farci arrossire. E la migliore di tutte le regole quella sarebbe di parlare a Dio, come se uomini vi fosser presenti; e di parlare agli uomini come se Dio, ed infatti lo è, fosse presente. *Platone* era persuaso che gli uomini non possono mai essere abbastanza illuminati sui loro veri interessi, perciò tal lume deve chiedersi a Dio.

(1) Fu il giuramento che sostenne durante un sì lungo tempo le leggi di Licurgo a Sparta. Fu per molti anni il sostegno della Repubblica Romana; ed a misura che l'epicureismo vi corruppe i costumi col distrug-

fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano, 1. che Dio vede fino l'occulto ed anche i più secreti pensieri; 2. che odia, e punisce la falsità, e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento, ed avere in orrore, e stimare empii gli spergiuri.

Da ciò segue, che l'ateismo, con cui si nega l'esistenza di Dio; l'idolatria, con cui si adora per Dio la creatura; la superstizione (1) con cui

gere il timor degli Dei, non si ebbe alcuno riguardo agl'impegni più sacri, e la decandenza di Roma fu accelerata In quanto al *giuramento promissorio* cioè al *voto* che consiste in una *deliberata promessa di un bene migliore* fatta a Dio, osserverò che dee procedersi con gran cautela, dopo maturo esame, dopo maturo consiglio di uomini probi ed illuminati, e dopo competente preghiera: poichè meglio è non promettere che promettendo non mantener la promessa. E tanto più la reità è grande quanto è maggior la promessa e sublime l'Essere a cui si promette.

(1) Credo bene fare osservare ai giovani che spesso si dà il nome di *superstizione* alla vera pietà per metterla in ridicolo. Ma anche lasciando questa scelleraggine ad alcuni sofisti, mal fa chi deride certe credenze che fa d'uopo rispettare. Non nego che talvolta per ignoranza dal volgo si uniscono alcune pratiche nel culto, le quali senza esser delitti come i sacrifizii umani, ec., ec. pure non rispondono alla sublimità della vera Religione, e son superstiziose. Ma che perciò? Sarà un male che possa paragonarsi alla miscredenza, all'indifferenza? Dirò con *Paley:* « L'incredulo che « si ride delle superstizioni del volgo, e che ne pone « in dileggio i timori, i riti, gli errori, è ben lungi « dall'immaginare che le invenzioni le più assurde « del devoto, ov'ei le creda suscettive di assicurargli

si onora con un culto vietato, come per esempio coll'uso dei sagrifizii umani, la divinità; la

« un'eterna felicità, sono di gran lunga più ragione-
« voli della sua indifferenza; poichè nulla havvi di
« più ridicolo della noncuranza in materia di reli-
« gione, nulla di più spregevole di una frivola legge-
« rezza. « — L'istessa *ipocrisia* che può far tanto danno ad alcuni che si fidano dell'apparenze, per la massa totale della società non è mai tanto dannosa quanto un'aperta miscredenza ed empietà. « L'ipocrisia benchè tanto differisca dalla Religione ne indica l'esistenza, come il fumo mostra quella del fuoco puro. Non può darsi ipocrisia dove la religione non goda di un esterno grado di stima; così niuno vorrebbe al certo curarsi di assumere una maschera che non fosse rispettabile: e cotanta deferenza per le forme esterne della religione che altro è insomma se non un tributo reso alle dottrine che questa insegna? Arrogasi l'ipocrita una virtù che non ha, ma *l'esempio della sua condotta non è men salutare* agli altri, benchè la sua pretesa pietà sia scelleratezza nel cospetto di colui che scruta i cuori ed i reni. (Gualtiero Scott, Vita di Napol.) Vero è peraltro che quando cade, e spesso cade, la maschera dell'ipocrita, le sue apparenti virtù servono di pretesto a'nemici della religione, ed ai rilassati, di gridar contro la pietà. Ma questo, come fu altrove notato, è uno de' più ridicoli e mostruosi pregiudizj. Il fanatismo è dannoso, contro questo si gridi: ma contro certe pratiche, certe credenze, purchè non dannose, si osservi qualche indulgenza e moderazione: poichè nulla è più contrario al ben esser sociale che la miscredenza: e talvolta per correggere bruscamente e fuor di tempo alcune piccole cose quasi indifferenti, si arrischia di precipitare il volgo nell'incredulità o nello scetticismo, peste ambedue della società « La ragione poi del di-
« sprezzo che si affetta per la religione, *dice Weguelin*,
« sembra esser la stessa, per cui alcuni rigettano le
« ragioni invariabili della virtù. Il metodo dei nemici
« di ogni culto religioso è almeno lo stesso di quelli

bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina maestà, e lo spergiuro, con cui si giura il falso, o si manca alla fede giurata, sono delitti contrarii a' più sacri doveri della legge di natura.

« che professano lo scetticismo morale. Dai due lati « si confonde tutto per abbagliare più sicuramente. « L'uomo irreligioso ammassa assurdità sopra assur- « dità, e trae vantaggio da tutti gli effetti del bigotti- « smo, e lo scettico morale cerca dei difetti nelle mi- « gliori azioni, facendo un vano sfoggio di un' infinità « di usi che disonorano la ragione. Siccome tutti que- « sti racconti fondati sulla fede equivoca di viaggia- « tori poco schiariti non potrebbero mostrare al più « che la moltitudine e la vanità degli errori a cui « soggiace l'uomo: parimente tutto ciò che si adduce « in favore dell'ateismo citando le contradizioni della « mala fede, i vizj dell'ipocrisia, i furori del fanati- « smo, nulla prova contro la realtà e solidità dei prin- « cipj religiosi. « E d' Alembert. « Questo furore col « quale uomini che si dicono saggi, scrivono contro « le idee fondamentali della religione non sembra solo « zelo di estirparne gli abusi. Il desiderio di non avere « alcun freno nelle passioni, la vanità di non pensare « come la moltitudine, hanno fatto più increduli che « l'illusione de' sofismi, seppure meritano il nome di « increduli questa folla d'empj che non vogliono che « comparir tali, e che secondo l'espressione di Montai- « gne cercano di essere peggiori che non possono. « L'autorità è il grande argomento della moltitudine; « e l'incredulità è una specie di fede per la maggior « parte degli empj. Taluno che la fa 'a ateo illuminato « si troverebbe alle strette, se dovesse addurre qualche « prova del suo sistema. » Ho riportato queste variate autorità, perchè, sebbene si gridi tanto contro l'autorità, forse in certe cose non si è mai tanto corso dietro all'autorità come a'dì nostri. La differenza sta in questo, che prima l'autorità la faceano i profondi filosofi e ragionatori, oggi la fanno gli scioli e i sofisti.

CAPO VI.

De' mezzi per esser felice.

§. 65. La virtù e la felicità sono i due soggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della coscienza; dobbiamo parlar della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le segueuti: 1. un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male: 2. un piacere il quale ci cagiona un dolore più grande, è un male: 3. un dolore il quale ci priva di un dolore maggiore è un bene: 4. un dolore il quale ci produce un piacere più grande, è un bene.

Ma come si può far paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata e l'intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell'intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmente il prodotto dell'intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto, che vi sono piaceri di diversa durata: è un altro fatto, che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicasi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata, quello che s'incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben pre-

parati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità, e mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore; la durata di un dolore con quella di un piacere; poichè gli uomini, come abbiam detto nella ideologia, hanno trovato i mezzi di misurar la durata. Ma non avviene lo stesso dell'intensità: non si può mica dire, se l'intensità di un piacere sia doppia o tripla della intensità di un altro; nè si può eziandio dire se l'intensità di un dolore sia doppia o tripla dell'intensità di un altro: nè molto meno si può paragonare con precisione l'intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per l'intensità, sentiamo bene, che le une sono più grandi delle altre, e non lasciamo di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e l'intensità nella valutazione che egli fa de' piaceri. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo, che non ha molta fortuna, preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfare la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi, e sperimentar il dolor della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può

preferire dei lauti pranzi per poco tempo dell'anno, ad una parca mensa per tutto l'anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati, che si sottopongono alla più penosa cura, per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario: si preferisce di menar la vita intera con alcuni dolori piuttosto, che di sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compariamo un piacere con un altro piacere, un dolore con un altro dolore: ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tal valutazione è giornaliera. L'industre agricoltore, che suda e gela dall'alzar del sole sino al tramontar del medesimo, preferisce questo penoso travaglio al piacere, legato alla soddisfazione dei suoi bisogni, e dal vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatica e sofferenza di più anni al piacere, che prevedeva dover gustare dal possesso di Rachele. Vi ha un'infinità di casi, in cui si sa senza equivoco, che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§. 66. La *felicità* è la somma dei piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma de' dolori. L'*infelicità* è la somma de' dolori rimasta dopo la sottrazione della somma de' piaceri. Ma per fare queste addizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell'esistenza dell'essere capace di felicità, o di infelicità. La felicità e

l'infelicità dipendono dunque dal rapporto fra la somma de' piaceri e la somma de' dolori. L'uomo il più felice non è sempre colui, che ha avuto la maggior somma dei piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande, che l'eccesso della somma de' piaceri su la somma de' dolori sia molto piccolo, o pure se è possibile la somma dei dolori supererà la somma de' piaceri. L'uomo il più felice è colui, in cui l'eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali l'uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de' dolori è maggiore della somma de' piaceri, l'uomo è infelice, e lo è tanto più, quanto l'eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori sembrino di spezie differenti, noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli, che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della lettura di un libro al piacere dei sensi; e quindi impiega il suo danaro nella compra di un libro piuttosto che alla compra di un piacere de' sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro, che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell'esatto calcolo dei piaceri, e dei dolori. Ma come l'uomo può ingannarsi in tal calcolo? quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante; ma prima di farlo risolviamo un'altra quistione. Si domanda: *In questa vita la somma de' piaceri è ella mi-*

nore, uguale, o maggiore della somma de' dolori?

Il Signor *Maupertuis* pretende, che nella vita ordinaria la somma de' mali sorpassa quella de' beni. *Robinet* che il male è uguale al bene. *King*, *Leibnizio*, ed altri filosofi, co' quali son d'accordo, pretendono, che il bene in questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione.

Il piacere è una percezione, che l'anima ama meglio di avere, che di non avere: una percezione nella quale l'anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un'altra percezione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione, che ama meglio di non avere, che di avere; una percezione che ella vorrebbe evitare, durante la quale desidera il passaggio ad un'altra percezione o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà che essa è piena di pene, e che i piaceri sono molto rari. In effetto quanto son care quelle percezioni, di cui l'anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa, se non che un desiderio continuo di cambiar di percezione? Essa passa ne' desiderii, e tutto l'intervallo che ne separa l'adempimento noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desiderii, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita: forse la durata della più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo, di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare allo adempimento dei suoi desiderii, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto, che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo citato, provano l' infelicità della loro condizione: tutti cercano, in occupazioni serie o frivole, l' obblìo di se stessi. Queste distrazioni non bastano: eglino han ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de' liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l' idea che la tormenta: altri per lo fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noja: ed altri cercano nell' uso dell' oppio, che gli pone in una specie di estasi, una calma a' loro dolori. Nell' Europa, nell' Asia, nell' Africa e nell' America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere (1).

Facciamo alcune riflessioni su l' esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall' oggetto desiderato; ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? credo di nò; un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell' oggetto desiderato: egli vorrebbe che l' oggetto fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente, che un tal uomo volesse comprare la presenza dell' oggetto desiderato colla diminuzione del tempo del viver suo. Supponiamo, che l' uomo, di cui si parla, conoscesse di dover vivere ottanta anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato si voglia il tempo di dieci anni: un tale uomo a cui si proponesse di scegliere o di avere l' oggetto desiderato nel momento presente, e di vivere settanta anni, in-

(1) *Maupertuis*, Saggio di filosofia Mor., cap. II.

vece di ottanta, o di vivere ottanta anni, e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni, un tal uomo, io dico, qual partito sceglierebbe? forse il primo partito invece del secondo? Io credo anzi, che egli sceglierebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni il cui oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni; intanto osservo, che quando il possesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile; il piacere di previdenza, che sperimenta l'uomo appassionato, fa sì, che ne' momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione, la somma dei piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L'uso de' divertimenti non prova mica la maggioranza de' dolori relativamente ai piaceri. Esso prova, che l'uomo ha bisogno di essere occupato: esso prova pure l'abbondanza de' mezzi, per soddisfare un tal bisogno.

L'uomo ama di vivere su di questa terra: egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere se la somma de' dolori fosse o maggiore o uguale a quella de' piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d'uopo dunque concludere che la somma de' piaceri è maggiore in questa vita di quella de' dolori (1).

(1) Ripeterò qui ciò che dissi altrove, non potersi

I suicidi non sono un'obbiezione valevole contro di questa verità; poichè se la somma de' do-

cioè decider per tutti questa questione in egual modo. — L'amor della vita non mi sembra una ragione per provare che la somma dei piaceri supera quella dei dolori. L'uomo o non ami o trovi indifferente la vita non deve uccidersi, perchè tale azione è un delitto; e può spesso accadere che l'uomo virtuoso, a malgrado dei suoi dolori, soffra la vita. E qui, poichè l'A. non ne parla, accennerò le ragioni principali, per cui l'orrida azione del suicidio, pur troppo divenuta frequente, è vietata, anche indipendentemente dalla legge religiosa; e le desumerò in parte da *Rousseau*: — Ogni uomo è in obbligo di usare della propria vita a vantaggio de' suoi simili: col suicidio commette un furto al genere umano. Nè si dica: io non ho alcun legame, sono inutile al mondo; poichè non si può fare un passo sulla terra senza incontrarvi alcun dovere da compiere, ed ogni uomo può esser sempre utile in qualche modo alla società. La vita umana ha uno scopo, un fine morale, e questo non è il piacere, la felicità della presente vita; dunque la privazione di questo piacere non è motivo per lasciarla. Il piacere e il dolore nello stato attuale dell'uomo passano come un'ombra e svaniscono in faccia all'immortalità. Conchiude il Ginevrino: Chi tenta il suicidio dica prima a sè stesso: *facciamo un' opera buona avanti di morire*. Se questa considerazione lo ritiene ora, lo riterrà poi, lo riterrà domani, e finchè dura la vita. — Io aggiungerò che Dio non creò l'uomo perchè dirigesse le sue azioni ad un bene apparente, e questo prendesse per suo ultimo fine. Ora la morte è un bene apparente, perchè non fa altro che liberare il suicida da alcuni mali, ma lo priva di tutti i beni, perciò il suicida devia dal suo ultimo fine. La vita è un dono di Dio, anzi un deposito a noi confidato; senza suo ordine non possiamo lasciarlo. La natura non ha abbandonata la lunghezza della vita all'arbitrio dell'uomo, ma ella stessa vi ha prescritto un limite, dunque l'uomo non ha diritto di prevenire

lori, nel momento in cui il suicida odia la vita, è superiore a quella de' piaceri, non segue, che la somma dei piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma de' dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui si odia la vita.

Quando l'uomo si trova nello stato di sanità, e privo di qualunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e

questo termine. Così pensavano sommi filosofi dell'antichità, de' quali mi piace riportar le sentenze. « Tutti « noi per ordine di Dio siamo rinchiusi in una specie « di carcere, che non ci è permesso di rompere, nè di « uscirne. « (Plat. nel Fedone) « — Iddio che è il « nostro sovrano padrone ci vieta uscir da questo mon- « do senza suo ordine: qualora poi Dio stesso presenti « una cagione legittima, l'uomo savio non esiterà un « momento ad uscir con gioia da questa prigione, della « quale si guarderà sempre di rompere volontariamente « i legami (Cicer. Quest. Tusc. Lib. I.). « — Non ti « è permesso l'uscire da questo corpo, se Dio stesso « non ti sciolga dai legami di esso. (Idem nel sogno « di Scip.) — « Il suicidio, quando non è una pazzia, è la spaventevole ipocrisia del coraggio, un lusso romanzesco delle virtù pagane, le quali con ciò che hanno di esagerato perdono quanto hanno di lodevole. — Non è quasi mai vero che i suicidi sieno più sventurati degli altri uomini, ma bensì quasi sempre sono o dementi, o scostumati, o scellerati. Ma quand'anche fossero infelicissimi, che perciò? .... *Debbono i saggi adattarsi alla sorte*, fa dir Metastasio a Temistocle; e chi si uccide perchè i mali l'opprimono, è un vile, uno che più nulla crede nella vita futura e nella provvidenza, o che spera senza fondamento una vita felice in un altro ordine di cose, nel tempo che turba l'ordine in cui si trova, e fa contro il suo ultimo fine.

se noi non vi teniamo conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vivere su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio, che sia miglior cosa morire, che il vivere. L'amor della vita non prova dunque la maggioranza de' piaceri relativamente ai dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiam osservato, che la volontà è determinata non dal giudizio del bene di un oggetto, ma dall'impressione piacevole, che l'oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l'andare in paradiso, che il vivere su questa terra; ed intanto essere maggiormente commosso dai beni terrestri, che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrervi molte cause, che non è quì luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente, che si sente maggior piacere che dolore.

§. 67. Ma quali sono le cause per le quali l'uomo correndo sempre verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Abbiamo accennato di passaggio una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta.*

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti, nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quegli che se-

guono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all' impero di Roma: egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo: mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo che tutto pende da' suoi cenni. In una parola l'attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dello impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli non vede che il rovesciare il governo stabilito, e l'usurparne l'autorità, è un' azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi: non vede, che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi, che l'adulano, come un tiranno, ed un oggetto degno di odio, e di disprezzo: che nel progresso de' secoli rammettandosi la storia dei tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone, che squarcia le sue viscere (1), che non già Cesare trionfante: egli non vede che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell' usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili. Inoltre l'uomo

(1) Catone potrà essere ammirato per le sue virtù, alcune delle quali però son molto problematiche, ma non per la sua morte, poichè coll' uccidersi le oscurò tutte.

di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti, sarebbe un'azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace, ed immortale; e che quest'azione sarebbe accompagnata da un'interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere o di passare il tempo nella dissipazione, ne' piaceri dei sensi, e nel divertimento, o pure di passarlo nello studio, e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo: nel primo non vede, che una successione non interrotta di piaceri; nel secondo non vede, che una via seminata di spine: egli non vi scorge che il solo dolore del travaglio. Egli non fa attenzione, che i piaceri che s'incontrano nella prima strada son passeggieri; che i piaceri de'sensi ripetuti diminuiscono di vivacità; che quelli incontrati nel giuoco son accompagnati da vivi dispiaceri; che l'abuso de'piaceri de'sensi consuma le forze del corpo; che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell'anima (2). Egli non fa attenzione, che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll'uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de'piaceri più vivi della vita; che esso è un piacere costante, e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguita dal piacere costante della gloria; e che essa è un mezzo per

(2) Aggiungerei che è contrario alla legge eterna, e che quindi porta l'uomo lungi dal suo fine.

procurarci una vita agiata e commoda; e che l'uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dall'ardente ambizione di comandare alla terra intera, è ebbro di piacere prevedendo, che quasi tutta l'Europa marcia con lui contra la Russia; ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all'esteriore della gran macchina. non già alle molte occulte, che la fanno muovere: egli non vede, che i suoi alleati, amici nell'esterno, sono nell'interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell'impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de' nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione, che i beni, ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro. in cui si prevedono.* I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggiore o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano, in cui si prevedono. Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente, ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di di un altro men grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla

scema, e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e de' mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all'intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Difatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell'intera nostra vita su di questa terra, vale lo stesso, di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell'anno vigesimo della nostra età che nell'anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità, nel calcolo della felicità dell'intera vita, hanno lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si riferiscano.

Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza de' nostri desideri: ma non già nella somma de' piaceri, e de' dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene, che un minor bene in se, perchè produce, per la sua vicinanza di tempo, una maggior dilettazione preveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore, che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione preveniente minore. Similmente si preferisce di soffrire un male maggiore ad un male minore, quando il primo, per la sua lontananza di tempo, si abborrisce meno del secondo, il quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per la quale anche coloro che sono persuasi della esistenza del Paradiso e dell'Inferno, sono poco commossi dalla speranza de' beni dell'altra vita e del timore de' dolori dell'Inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i ter-

mini di piacere e di bene; di dolore e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue, che per errare nel calcolo de' nostri piaceri, e de' nostri dolori, fa d'uopo non ingannarci circa gli effetti de' beni e dei mali. Ora avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi c'induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c'immergono in un abisso di pene. Gli esempii renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto, che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell'autore del misfatto: egli crede o impossibile un tale scovrimento, o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità, lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che dell'occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio uomo, una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo. Più, l'autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità, giudica essergli molto facile di corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L'ignoranza e l'errore su gli effetti, che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà;* e fanno, che la stessa, come l'Issione della favola, invece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone, che si rappresentano le delizie ineffabili del Paradiso; ed in-

tanto si contenterebbero volentieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell' esistenza del paradiso; e checchè ne dicano, un incredulità occulta regna nella loro anima.

§. 68. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istrumento della nostra felicità, e della nostra miseria; o concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall' impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi; nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne.

Vi furono nondimeno de' filosofi, che dando troppo allo spirito, non ammisero se non che i piaceri ed i dolori, che egli trova in se stesso.

La vera filosofia consultando la natura, rigetta egualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo, ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errori. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù. Ma egli è vero, che alcuni piaceri, come alcuni dolori nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da

ciò che accade nell'anima stessa. Un suono armonioso mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall' impressione, che l' aria mossa produce su l'organo delle orecchie. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un amico. questi suoni articolati non producono immediatamente e per se stessi, il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi; quindi un uomo, che odiasse il mio amico, all'annuncio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico fosse ignoto, sarebbe indifferente all'annuncio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell'anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del corpo, bene intesa e sviluppata, dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderii. Nel §. 17. ho ridotto a sette i nostri desiderii primitivi: i piaceri relativi all'appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo: gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d' uopo mirare all'ultimo oggetto del desiderio. Per cagion di esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del danaro, ed il danaro può desiderarsi come mezzo di godere de' piaceri de' sensi. In questo caso il piacere

della gloria, sebbene in se stesso intellettuale, per se stesso è subordinato al piacere de' sensi; e può sotto tal riguardo ridursi a questa specie: ma la gloria si può desiderare per se stessa e per se stessa può desiderarsi la scienza, la virtù ec.: i piaceri, che nascono dal possesso di tali oggetti intellettuali, sono propriamente i piaceri intellettuali, o dello spirito.

Stabilita la distinzione de' piaceri e dei dolori, fa d'uopo paragonare l'una all'altra ciascuna spezie di piaceri e ciascuna spezie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l'oggetto che ci occupa.

I piaceri de' sensi son passeggieri. I piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. È questa una verità, che la giornaliera esperienza c' insegna. Il piacere il più vivo legato all'atto della generazione non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Galileo nella scoverta delle leggi del moto dei gravi, durò quanto durò la vita di questo grande uomo. Il piacere che l'uomo virtuoso sperimenta nell' esercizio della virtù è permanente ancora e l'accompagna sino alla tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri de' sensi, si vedrà, *che la frequenza di essi ne diminuisce la forza. Al contrario i piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù, invece d' indebolirsi per la ripetizione, crescono.*

I piaceri de' sensi possono, per se stessi, esser cagione di dolori sensibili. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica

della virtù, non producono per se stessi de' dolori della stessa spezie. Gettate gli occhi su gli ubbriachi, su gli uomini dediti alla crapola ed alle dissolutezze: paragonate questi uomini cogli Aristidi, e coi Nevvton, e la verità che vi annuncio, vi sembrerà incontrastabile.

I piaceri de' sensi, fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri. L' uomo fornito di scienza è un oggetto di rispetto per tutti gli uomini. La gloria o presto o tardi lo segue. Il piacere della gloria è uno de'più vivi piaceri per l' uomo L' uomo fornito di scienza ha in se il mezzo di essere utile agli altri, e perciò può permutare l' uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtù rende l' uomo amabile agli altri generalmente perlando e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare ai nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza della verità, e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri; ma non già che vi conducono sempre e necessariamente. La malvagità degli uomini molte volte perseguita l'uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità. Quante han seguito la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bever la cicuta. Il giusto per essenza Gesù di Nazaret fu crocefisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza, e dalla virtù per se stesse, ma per acci-

dente, poichè, vi si aggiunge la malvagità degli uomini. La scienza, e la virtù in se stesse, sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori, che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passeggieri. La storia c'insegna, che tutti gli sforzi dell'umana malvagità sono impotenti a rapire all'uomo fornito di merito la lode, che gli è dovuta. Il nome dell'amico della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura, che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de' dolori.

I dolori di corpo son passaggieri; i dolori dell'animo che nascono dalla mancanza della scienza, e dalla coscienza del delitto, son permanenti.

Alcuni dolori del corpo conducono, per se stessi, a maggiori piaceri. I dolori dell'animo possono ancora servire nello avvenire, come motivi a rettificare le nostre azioni libere. Il dolore di un'operazione chirurgica, l'amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori, che seguono dall'ignoranza di alcune verità, possono determinar la volontà all'acquisto della scienza. I dolori, che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere, possono pure determinar la volontà a prendere il cammino della virtù.

§. 69. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali, ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo de' mali, ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili, o reparabili: i primi o sono necessarii, ed indipendenti dalla nostra

volontà, o sono sequele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe son da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche; e quelle pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame, e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell' anima, che ci provengono dall' idea dei mali altrui, come dalle disgrazie di un amico, di un figlio ec.

Qual mezzo può somministrar la filosofia a tanti infelici, che sin dall' infanzia soggetti ad infermità dolorose strascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiamo osservato in più luoghi, esercita un impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre, e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore, da cui è affetto, come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell' uomo può dunque aumentare i dolori che l' affliggono Egli può inoltre diminuire i proprii dolori, dirigendo l' attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue, che la pazienza è un mezzo, che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L' uomo è impaziente per un segreto orgoglio, che gli fa credere esser tutto fatto per lui, onde il male che soffre a lui sembra una tirannia; e perciò con movimenti continui d' im-

pazienza lacera il suo amico, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque nei mali irreparabili venire in soccorso del ben essere dell' uomo. La storia ci mostra, che gli uomini animati da un forte amor di gloria son andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori corporali: ne fan fede gli esempii de' greci, de' romani, ed anche degli altri popoli. Muzio Scevola brucia la destra per avere sbagliato il colpo contro il nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizii di Pascal. e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo tormentato da un forte dolor di denti scioglie un difficilissimo problema di geometria sublime: il secondo divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare di algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de'mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all' uomo saggio de' rimedii: per conoscerli rimontiamo all' origine de' nostri bisogni. L' uomo ha bisogno degli alimenti per conservare il proprio corpo: il dolore della fame lo spinge a mangiare; quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame, e bevendo quando si ha sete, si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì, che l' uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessare il dolore della fame, e quello della sete, e per conservare il proprio corpo: ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessarii alla nostra conservazione quelli, che per se stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori

della nostra fisica costituzione, ed a conservare sano ed in forze il proprio corpo: chiamo poi mezzi superflui, quelli che servono solamente al piacere. L'uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessari alla sua conservazione; ma eziandio de' mezzi superflui: egli non solamente desidera ciò che basta a' suoi naturali bisogni; ma brama pure il superfluo pe' suoi piaceri: egli va in cerca de' cibi più saporosi, o delle bevande più squisite: egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità, che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l'abito del superfluo. L'uomo nasce nudo, esposto al rigore del freddo, ed all'ardore del caldo, alle piogge, all'intemperie dell'aria: egli ha bisogno di vesti, e di ricovero: in ciò egli va anche al superfluo. Abituato l'uomo al superfluo, sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni, che son relativi alla conservazione del proprio corpo; ma eziandio circa quelli, che non sono alla conservazione necessarii. Così l'uso degli odori non è necessario alla conservazione; intanto gli uomini si sono assuefatti all'uso del tabacco in modo, che sentono un vero dolore, e forse ancora un vero danno nella sanità quando del tabacco son privi. Da ciò segue, che fa d'uopo distinguere due specie di bisogni, la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti, che separano il necessario dal superfluo. Più, il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti: l'abito essendo una seconda

natura, e noi, allora che siamo nel caso di far uso della ragione e della filosofia, avendo contratto degli abiti, segue, che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un'educazione da gentiluomo, potrebbe camminar per le strade a piedi nudi nel rigor dell'inverno, senza perire? intanto ciò si pratica ordinariamente da'nostri contadini; e le donne di questi passano le intere giornate co' piedi dentro l'acqua fredda. Sebbene tutto ciò sia vero, pure è da osservarsi, che spesso gli uomini possono molto più di quello, che eglino credono di potere, e che un secondo abito sagacemente, e per gradi introdotto, distrugge l'abito antecedente. Un uomo dedito al vino, trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate, che egli ogni giorno diminuisca di una piccolissima quantità l'ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato, di poter senza pena esser contento di poco.

Riflettendo, che i beni della fortuna sono incerti, ed esposti a mille pericoli; osservando, che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, e che essi spesso conducono a maggiori dolori; che la vita molle è contraria al perfezionamento dell'uomo, il saggio, che consulta le regole della prudenza, vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro bene essere. Essa consiste. 1. nell'astenersi da quei piaceri, che conducono a maggiori dolori; 2. nel cercare di diminuire i bisogni abituali, col non esser troppo dedito ai piaceri, anche per se stessi innocenti. Allora che l'uomo sarà temperante, avrà

bisogno di molto poco, e questo poco difficilmente mancherà a coloro che non sono neghittosi, ed infingardi: quindi difficilmente l'uomo temperante sarà infelice, per mancanza di mezzi sufficienti, a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole, per diminuire la somma de' nostri mali, la vera filosofia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza, che presiede a'destini dell'uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell'infelice: esso fa conoscere, che l'uomo virtuoso sarà in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita son passeggieri, e che se l'uomo è punito pe'suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza, per purgarlo dalle macchie del vizio: esso fa conoscere, che la Provvidenza non lascia di governare i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può essere certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un misticismo senza fondamento; ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedii che la moral filosofia somministra ne'mali irreparabili.

§. 70. I mali o sono necessarii, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo ai mali che derivano da azioni già fatte, se questi mali si riducono a'rimorsi per alcuni delitti, la sola Religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme ai lumi della vera filosofia: riguardo agli altri, che derivano dalla violazione

delle regole della prudenza, o da accidenti, che non potevano prevedersi, i rimedii da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali, che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: *Non operare senza un esame precedente della natura dell'azione, e delle conseguenze che ne derivano.* Una tal regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Difatto noi diamo la qualità d'imprudente ad un uomo, che opera alla cieca, e senza calcolo de' beni e de' mali.

La seconda regola si è: *prima di tutto esamina, se l'azione che intraprenderai, è uniforme, o contraria al dovere, cioè se è permessa, o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l'uomo virtuoso, in ultimo risultamento, è felice, il vizioso è infelice (1). Inoltre abbiamo stabilito, che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo alla intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggiore o minor lontananza del tempo futuro, in cui il bene o il male avrà luogo. Da tutto ciò segue, che l'azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta la nostra esistenza, e utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza, che prescrive il calcolo dei beni, e dei mali, prescrive pure l'esame se l'azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

(1) Finalmente anche l'A. quasi alla sfuggita cade ne sistema che adotterei io.

Se il risultamento dell'esame sarà l'ingiustizia dell'azione, bisogna arrestarsi: l'esame su l'utilità della medesima è inutile, e può riuscire dannoso. Ma quando l'azione si conoscerà di esser permessa, allora s'intraprenderà l'esame circa la sua utilità, e ciò in conformità delle regole sviluppate nel §. 65.

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà, ed in conseguenza della violazione delle regole nel §. citato. Fa d'uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee 1. prestare attenzione a tutte le circostanze dell'oggetto desiderato, ed a tutte quelle dell'oggetto contrario: 2. non bisogna far entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo: 3. si dee fare un giusto calcolo de' gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nella logica mista vi ho detto che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll'infelice I giudizii, io vi ho detto ivi, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l'evento non corrisponda al fine dell'agente; questi ha operato bene, e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice non per sua colpa, ma per la forza delle cose, indipendente dalla sua volontà. Un generale, che comanda un'armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria; ed esser più probabile questa, che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli

opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia, e se l'evento sarà infelice per la sua armata, egli non avrà di che rimproverarsi.

Un giocatore cimenta al giuoco una grossa somma: se vinco, egli dice, sarò ricco: egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco, ma se perdo sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è uguale: più, io posso colla temperanza esser senza dolori, conservando quello che ho, ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità, che io spero di ottenerne; sarò dunque imprudente se cimento il necessario, su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli avrà pure operato da stolto, quantunque l'evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l'essere esente dai dolori dell'indigenza, che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§. 71. Il primo passo verso la felicità è l'esenzione dai dolori, il secondo è il possesso de' piaceri. Abbiamo veduto, che non possiamo senza riserva abbandonarci ai piaceri de' sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben essere. Di quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitae sectabor iter?*

Gli uomini hanno de' bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell'individuo, ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici, o del corpo. Fin qui i piaceri de' sensi sono nell'ordine. Allora che si ha il necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugual-

mente felici. Invano si direbbe, che la tavola della ricchezza è più delicata di quella della comodità. L'artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina dei differenti popoli prova, che la mensa lauta è la mensa a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame (1).

Soddisfatti questi bisogni, se l'uomo restasse ozioso, sarebbe annoiato. La noia è un dolore, che nasce dalla mancanza dell'esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al travaglio? Abbiamo contratto l'abito per tal travaglio? Andiamo in cerca della gloria nella carriera delle scienze, e delle arti? Non siamo esposti al dolor della noia. L'ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni, che richiamino la sua attenzione: esse sole possono toglierlo alla noia. In mancanza di tali sensazioni egli si abbandona a quelle, che facilmente può avere. Io son solo: accendo del fuoco: questo mi fa compagnia. Il turco, ed il persiano, per sottrarsi al dolore della noia, masticano il primo il suo oppio, l'altro il suo betel, spezie di erba stomatica. Il selvaggio si annoia: egli si asside presso di un ruscello, e dirige gli occhi sul torrente. Il cacciatore, assuefatto alla fatica, percorre le foreste: i cibi, che trova nel recinto della sua dimora, co-

(1) È sempre bene aver presente la massima che l'intemperanza è il patrimonio de' Medici, e de' Farmacisti, perchè reca mille malattie, e che il vino è un ottimo servitore, ma un pessimo padrone. Finalmente si pensi alla massima moralissima ad un tempo ed igienica del Beaumarchais: dobbiamo mangiar per vivere, non vivere per mangiare.

munque fossero deliziosi, non contentano punto il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere: ne fa fede l'esempio de' re e de' grandi: questi non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi: potrebbero cibarsene, senza andare alla caccia: questo è per loro un rimedio alla noia. Concludiamo, che l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali è necessario, dopo la soddisfazione de' nostri primitivi bisogni, per sottrarci alla noia, che risulta dall'ozio. Io dico l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo son sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo, che un uomo abbia bisogno di procurarsi, col suo giornaliero travaglio, il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni; un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri, de' piaceri fisici, e di quelli di previdenza. I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni non sono soddisfatti: i secondi durano in tutto quell' intervallo di tempo, che framezza fra i bisogni soddisfatti, ed i bisogni rinascenti. Ma qui bisogna fare un' osservazione. Il travaglio può destar piacere in quanto si riguarda da colui che travaglia, come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di previdenza, de' quali parla il filosofo citato: può ancora il travaglio essere riguardato come un esercizio della facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noia. Ciò si conferma coll' esempio della caccia, e con quello della pesca, coi quali esercizii, i grandi si sottraggono al dolor della noia. *L'esercizio delle*

facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noia, ed insieme una feconda sorgente di piacere.

Osservate che il dolor della noia è un dolore dello spirito, come il piacere risultante dall'esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Questa osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana, che riduce tutti i piaceri ai piaceri fisici.

§. 72. L'esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell'esercizio delle facoltà di analisi, e di sintesi.

Nella psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi; la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto dipiù, che l'analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell'esercizio di queste diverse spezie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noia. Siccome il corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell'alimento della meditazione. Ma vi ha dipiù: un tal sentimento è piacevole, e ciascuna spezie di sintesi produce un piacere, che le è proprio. La sintesi reale, e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità, quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere, che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni: ella produce inoltre nell'autore di questa sintesi il piacere, che nasce dalla coscienza dell'invenzione. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivasivamente a questa sintesi, ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti che noi diciamo *belli*, ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli, un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L'analisi, ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi producono il piacere, che nasce dalla conoscenza della verità; ma la conoscenza dell' oggetto bello produce il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell'oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere della conoscenza della verità, e quello, nell'autore di essa, della coscienza dell' invenzione, ed anche quando l' oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale, oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria o di aritmetica, possiamo pur dire: è questo un bel trattato.

Il vero ed il bello non sono mica identici; ma essi hanno fra di essi molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l'occasione di ragionarvi del bello (1).

§. 73. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che

(1) La voce *bello* deriva forse dal greco *ballein* (*ferire*, *colpire*) con che si vuole indicare l'impressione, il colpo, ossia sensazione forte che un oggetto bello, fa provare allo spirito. Può derivare anche dal latino *batuere*, (*battere*, *percuotere*) da cui derivò *bellum*. *Estetica*, cioè scienza del bello, viene dal greco *aistonomai* (sentire fisicamente) trasportato a indicare il sentire moralmente. Il bello, secondo Platone, è lo splendore del vero.

piace è bello; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l'una dall'altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell'anima una modificazione piacevole.

Da ciò vedete, esser necessarie tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è, che esso desti molte sensazioni, che noi riferiamo allo stesso oggetto, e che possiamo l'una dall'altra distinguere: la seconda è, che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole: e la terza è, che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell'altra, ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrano a produrre una modificazione interna nello spirito, che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producono una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l'effetto di due stessi istrumenti, che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue 1. che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all'udito, al gusto, all'odorato. Può servir di esempio questo bel distico di Virgilio nell'egloga decima: *Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori, hic nemus; hic ipso tecum consumerer aevo! O Licori, qui si trovano fresche fontane, qui prati coperti di molle*

erbetta, qui ameni boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.

Concorrono a render bello l'oggetto che ci presenta Virgilio, le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque, quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erbetta.

Il genio del Tasso, nel canto decimoquinto della Gerusalemme liberata, aduna tutta la varietà delle sensazioni piacevoli, per presentarci la bellezza de' giardini di amore di Armida.

« Aure fresche mai sempre ed odorate
« Vi spiran con tenor stabile e certo:
« Nè i fiati lor, siccome altrove suole,
« Sopisce, o desta ivi girando il sole.
« Nè come altrove ei suol, ghiacci, ed ardori,
« Nubi, e sereni a quelle piagge alterna:
« Ma il Ciel di candidissimi splendori
« Sempre s'ammanta, e non s'infiamma o verna;
« E nutre ai prati l'erba, all' erba i fiori,
« Ai fior l'odor, l'ombra alle piante eterna:
« Siede sul lago, e signoreggia intorno
« I monti, e i mari, il bel palagio adorno.
« I cavalier per l'alta aspra salita,
« Sentiansi alquanto affaticati, e lassi:
« Onde ne gian per quella via fiorita
« Lenti, or movendo, ed or fermando i passi.
« Quando ecco un fonte, che a bagnar gl' invita
« L'asciutte labbra, alto cader dai sassi,
« E da una larga vena, e con ben mille
« Zampilletti spruzzar l'erbe di stille.
« Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
« In profondo canal l'acqua si aduna;
« E sotto l'ombra di perpetue fronde
« Mormorando sen va gelida e bruna:

« Ma trasparente sì che non asconde
« Dell' imo letto suo vaghezza alcuna:
« E sovra le sue rive alto s' estolle
« L' erbetta, e vi fa seggio fresco e molle.
« Ecco il fonte del riso, ed ecco il rio
« Che mortali perigli in se contiene:
« Or qui tener a fren nostro desio,
« Ed esser cauti molto a noi conviene;
« Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
« Di queste del piacer false sirene.
« Così n' andar fin dove il fiume vago
« Si spande in maggior letto, e forma un lago.
« Quivi di cibi preziosa e cara
« Apprestata è una mensa in su le rive:
« E scherzando sen van per l' acqua chiara
« Due donzellette garrule e lascive,
« Che or si spruzzano il volto, or fanno a gara
« Chi prima a un segno destinato arrive,
« Si tuffano talora, e 'l capo e 'l dorso
« Scoprono al fin dopo il celato corso.

§. 74. L' idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista, come han fatto alcuni estetici, è derivata da un fatto. È certo che lo spirito ha maggior facilità, e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali, che ogni altra spezie di percezioni; e nel medesimo tempo non può negarsi, che le percezioni visuali, essendo unite coll' idea dell' estensione ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello, che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini, e la più gran parte di tutti i materiali, che ella pone in opera.

Egli è certo, dice il celebre padre Andrès gesuita, (1) che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne son tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto, l'odorato, ed il tatto son questi sensi, sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole, senza mettersi in pena del bello. La veduta, e l'udito sono le sole delle nostre facoltà corporali, che abbiano il dono di discernerlo. Che non me ne si domandi la ragione. Io non ne conosco altra, se non che la volontà del Creatore, che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma con buona pace dell' illustre scrittore io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa duopo distinguere un bello risultante dalla varietà delle sensazioni, che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalle varietà delle sensazioni che si riferiscono ad un solo senso. Il primo è quello che si scorge nei pezzi rapportati di Virgilio e del Tasso: il secondo è il bello ottico, ed il bello acustico; l' uno dei quali comprende le sole sensazioni visuali, l' altro le sole sensazioni di suono (2).

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie, distinguibili l' una dall' altra, e

(1) Saggio sul Bello, *cap.* I.

(2) Mi sembra però che senza il concorso della vista e dell'udito che mostrino o faccian sentire gli oggetti i quali producono altre piacevoli impressioni sui sensi del tatto, dell'odorato e del gusto, non li giudichiamo mai belli, ma soltanto buoni. Talchè se un oggetto sia adattato a svegliare soltanto modificazioni piacevoli spettanti al tatto, all'odorato, al gusto, ma non alla vista e all'udito, fra noi non lo giudicheremmo mai bello; e ciò forse per convenzione, e non per volontà di Dio.

piacevoli: perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentate al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, freschezza, e l'uguaglianza delle impressioni de' lati non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni della vista il piacere del bello, che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l'analisi del gruppo delle due specie d'impressioni, paragonandole insieme, non si vede certamente la ragione di una tal preferenza, la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon, non saprebbe esser poeta, comunque feconda, e comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de' moti e de' colori, le passioni umane per la successione delle attitudini, dei gesti, giuoco della fisonomia, tutte cose ignorante dai ciechi nati. Un cieco nato potrebbe esser disegnatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scoltura le forme regolari dei corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all'espressione (1).

Dal fin qui rapportato può dedursi; che una certa limitata bellezza può pure esser l'oggetto del solo tatto.

Ma checchè ne sia di ciò, i sensi della veduta e dell'udito sono i più estesi, ed i più capaci di

(1) Sviluppamenti del *me* umano cap. II.

varietà d' impressioni. La prima si estende sino alle volte azzurre del firmamento, e sente le bellezze, che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali, e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono, e sente nelle campagne la melodia dell' usignuolo; ma penetra nell' interno degli uomini, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice* ed in *bello complesso:* il primo non è relativo a più di un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico*, ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile. Il bello acustico è il bello de' suoni. (1)

§. 75. Tutte le nostre facoltà intellettuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative, e l' immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio: poichè l' oggetto bello, che ci è presente, si sente, non s' immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà, che l' im-

(1) L'arte del musico non consiste già nel pingere immediatamente gli oggetti, ma bensì nel por l' animo in una disposizione somigliante a quella in cui la presenza loro lo metterebbe, dicea egregiamente *D' Alembert*. Infatti noi siamo obbligati ad accettare le idee di un poeta, il quadro di un pittore, la statua di uno scultore, ma ciascuno interpetra la musica secondo il suo dolore, la sua gioia, le sue speranze, la sua disperazione: e laddove le altre arti ristringono i nostri pensieri fissandoli sopra una cosa determinata, la musica li scatena sopra la natura intera, che essa ha il potere di esprimerci.

maginazione, anche quando l'oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo, nei giardini di amore di Armida, preparata una bella mensa, l'immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore, stanco e riscaldato dal calor estivo, vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un'acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento, e del dissetarsi.

Abbiamo veduto nella logica mista come il sentimento della credenza, o dell'aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto dell'immaginazione. Abbiam inoltre ivi spiegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con questi mezzi la immaginazione si slancia nello avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato, e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo che da gran tempo era assente, l'immaginazione slanciandosi nel passato mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio; slanciandosi nell'avvenire mel fa riguardare come presente ai miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un'influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura, che colpiscono i sensi: essa vi associa l'idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo dell'universo come l'opera di una causa benefica. Dall'aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l'immaginazione trasporta il nostro pen-

siere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L'influenza poi dell'immaginazione sul bello artificiale, prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli oggetti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito essere sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l'arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario, che l'artista abbia presente nel suo pensiere l'oggetto fattizio: e che egli, guidato dall'analogia, giudichi dell'effetto, che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti antecedente alla loro esistenza costituisce, secondo lord Chatam, *l'occhio profetico del gusto*. Quest'occhio vede tutte le bellezze, di cui un luogo è capace pria che queste avessero esistenza: esso, piantando un arboscello, si colloca colla immaginazione sotto la sua foglia, e gode dell'aspetto, che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirvi qualche cosa dell'influenza generale, che l'immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti presenti; e gli uomini, che si abbandonano ai soli sensi, si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l'occasione di slanciarsi nel passato, e nell'avvenire; ed un tal trasporto dell'anima crea per l'uomo de' piaceri, o de' dolori, che si dicono *immaginarii*, perchè sono un pro-

dotto della immaginazione; ma che non lasciano di essere piaceri e dolori reali. Da ciò segue che il regolare la propria immaginazione è una operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell' immaginazione riguardo al passato ed al futuro, è diverso negli uomini; sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che dipenda dall' educazione (1). Da

(1) Direi anche *dall' associazione dell' idee* — Qui porrò, per sodisfare chiama simili notizie, qualche cenno fisiologico sulla causa fisica della maggiore o minor sensibilità, cioè sui *temperamenti*, che poi tanto influiscono nelle passioni ed inclinazioni degli uomini; sebbene però *non determinino invincibilmente*, come mal pretendono alcuni, *le azioni dell' individuo che gli sorti dalla natura*. Per temperamento, che secondo *Descuret* dovrebbe chiamarsi piuttosto *costituzione*, si intende una differenza fisica, dipendente dalla diversità delle proporzioni tra certe parti che entrano nell' organismo della macchina umana. Gli antichi li riducevano a quattro, cioè *sanguigno*, *bilioso*, *melanconico* e *pituitoso* o *flemmatico*: i moderni vi aggiungono l'*atletico*, modificazione del sanguigno, ed il *nervoso*. — Se il cuore e i vasi che fanno circolare il sangue godono di un' attività predominante, avrà luogo il temperamento sanguigno. Chi ne sia affetto suol avere un colorito vermiglio, lineamenti regolari, fisonomia animata e dolce: inclinerà ai piaceri fisici e d' imaginazione, agli studi ameni, e sarà volubile e non molto riflessivo. — Degenera questo temperamento in *atletico* o *muscolare*, se chi ne è affetto si dia ad azioni che molto esercitano gli organi del movimento. — Un eccessivo sviluppo del fegato, la sovrabbondanza di sughi biliari, e un sistema vascolare sanguigno di grande energia, a pregiudizio del sistema cellulare e linfatico, costituiscono il temperamento *bilioso*. Chi ne è dotato è procli-

ciò deriva negli uomini una notabile differenza nei caratteri. Per dare un nome a questo potere

ve all'ira, all'ambizione, ad agire con attività somma; prende coraggio anche dagli ostacoli, è profondo nelle meditazioni, ardito nel concepire e condurre a fine un progetto, e suol distinguersi o per grandi vizi o per grandi virtù. I lineamenti son con durezza espressi, mediocre la pinguedine, la pelle di un color pendente al bruno, i muscoli rilevati, penetrante e talvolta fulmineo lo sguardo. — Allorchè a questo temperamento si unisce un'ostruzione morbosa di qualche organo dell'addome, o uno sconcerto qualunque nelle funzioni del sistema nervoso, ha luogo il temperamento *melanconico*, o *atrabiliare*. Studi indefessi, malattie ereditarie, abuso di piaceri, sventure, possono contribuire a formarlo. La diffidenza, un'imaginazione cupa, e talora una certa ferocia nel tratto, un linguaggio laconico e rotto, unito ad una fisonomia mesta ed anche truce, lo sguardo incerto, l'amor della solitudine, l'avversione ai sollievi della società, l'odio degli uomini son le caratteristiche ordinarie di questo infelice temperamento. Qualche volta le affezioni morbose e le cause sopra indicate invece di modificare il temperamento bilioso, alterano il sanguigno, e formano una specie di temperamento melanconico, il quale niente ha di quell'odioso che presenta l'atrabiliare. Chi ne è affetto suol avere un senso squisito ed un amore entusiastico pel bello, e profondi sentimenti; ma avvezzo a veder tutto coperto da una tetra gramaglia diffida degli uomini, spesso li fugge, e trova insipida ogni sociale allegria. Le sue passioni sono costanti, si commove alle sciagure più di chiunque, sebben poco lo mostri, è talora un vero *burbero benefico*. — Una savrabbondanza di umori a vantaggio del sistema linfatico, la quale dà a tutto il corpo un volume considerabile, determinato dal soverchio sviluppo nel tessuto cellulare, forma il temperamento *pituitoso o flemmatico*. Chi ne è dotato non si distingue nè per grandi vizii, nè per grandi virtù: suol essere inerte, di fredda e limitata imaginazione, di debol

dell' immaginazione di trasportarci nel passato, e nell' avvenire, io lo chiamo *sensibilità*. Questa diversa sensibilità forma i diversi caratteri degli uomini. Offrite a due persone un uomo, che alcune circostanze imprevedute han fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un' eguale impressione da un tale avvenimento. L' una di esse non sente forse se non che quello, che ella vede, non si slancia al di là delle sue percezioni sensibili. L' altra ne riceve una viva emozione: ella segue coll' immaginazione questo infelice nella sua trista dimora, divide in tutte le sue circostanze l' affanno, e l' angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli ascolta, nella sua immaginazione, i loro pianti, le loro querele: sente i mali futuri, che lo sventurato prevede, e pinge nella sua immaginazione tutti i dolori, che questi immagina dover seguire dalla sua disgrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro, la sua sensibi-

memoria; ha i lineamenti tondeggianti e senza espressione, carni molli, moti lentissimi ed una decisa apatia. — La sensibilità portata all'eccesso costituisce il temperamento *nervoso*, quasi sempre acquisito o per stravizi, o per esaltazione di idee, dipendente dalla lettura di certi libri di imaginazione. Chi ha questo temperamento è magro eccessivamente, volubile, e precipitato nei suoi giudizii. — È ben raro che i detti temperamenti si trovino in natura separati: sovente con uno che predomina se ne unisce qualche altro. Molto vi influiscono l' educazione, che spesso è una seconda natura, il clima, l'età: e non è raro veder chi da fanciullo era flemmatico divenir poscia sanguigno e quindi melanconico.

lità si commuove. Non è punto ciò che vede, ma ciò che immagina, quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo, noi diciamo con tutta proprietà di linguaggio: *Oh come è egli sensibile alle disgrazie altrui.*

Osservando al contrario l'interno stato dell'altra persona, che limitandosi alle impressioni de' sensi non si slancia che poco o nulla nel futuro; noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio: *oh! come è egli insensibile alle disgrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato; ella si estende su i piaceri ancora come sui dolori: ed abbraccia tanto i nostri simili, che la nostra persona particolare. Raccontate a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso, che termina la sua carriera con una morte crudele: voi vedrete che l'una ne è tutta commossa; l'altra ne è commossa o poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll'oggetto presente dei piaceri, o dei dolori futuri, delle rimembranze piacevoli o dolorose. A proporzione de' piaceri che si legano coll'oggetto presente, questo ci riesce più piacevole, ed a proporzione de' dolori, che coll' oggetto presente si legano, questo riesce più doloroso. La diversa sensibilità influisce dunque su la nostra felicità e sulla nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l'onore del trionfo, lo spettacolo che si offre ai suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll'immaginazione

nell' interno degli spettatori, vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono: egli vede l'amore de' suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato ai confini della terra, e trasmesso alla posterità la più rimota. La sua immaginazione, legando il futuro, ed il passato col presente, produce nell'anima l'ebrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri melanconici, ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato, e del futuro, è di un carattere melanconico: colui che ha un immaginazione più feconda pei piaceri, che pei dolori, è di un carattere allegro. Un uomo di carattere melanconico, vedendo alcuni oggetti, richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano: egli slanciandosi nell'avvenire, vede imminente la sua morte: e così col pensiere fra la tomba de' trapassati, e la tomba propria che l'attende, tinge di nero i bei giorni della sua vita. Un altro di carattere allegro alla veduta di alcuni oggetti, richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano, e slanciandosi nell'avvenire, vede nella loro imitazione, riprodursi nella propria persona quella gloria che ha seguito gli uomini celebri, dai quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male: coloro che ne son dotati son sensibili all'eccesso a tutti gli accidenti della vita: se la menoma prosperità loro cagiona una gioja smoderata, la più leggiera tra-

versìa gli opprime e gli mette in disperazione. Una buon'acccoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarsi la loro amicizia; ma un'ombra d'ingiustizia eccita il loro risentimento.

§. 76. Il bello artificiale si riduce al bello fisico; poichè l'oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale, e di colpire i nostri sensi. Pel bello artificiale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello della sintesi reale, e di quello della sintesi immaginativa civile, due quistioni ci si presentano, che dobbiamo risolvere. La prima si è: *vi è egli un bello fisico universale, per tutti gli uomini?* La seconda si è: *se vi è un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità dei loro gusti?*

Nella logica mista vi ho mostrato che la differenza delle sensazioni negli uomini non impedisce che tutti in alcune circostanze ricerchino, e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. L'uso del pane è universale negli adulti. Tutti provano del piacere nell'unione dei due sessi. Tutti nell'ardore dell'estate provano del piacere allo spirar di un'aura fresca e soave, o ad un bagno di una data temperatura. A tutti riesce piacevole lo aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un'ardente febbre.

Ma vi ha dipiù. Nel bello fisico vi entrano le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell'oggetto bello; quando manca il fondamento di queste relazioni, tutti gli uomini trovano brutto

l'oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano, e quattro nell'altra, con una mano piccola e con un'altra grande, con un occhio piccolo ed un'altro grande, con un ciglio nero, ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa, ed un altra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito dalla deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell'oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell'oggetto bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato e corto, e su di un busto piccolo rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello, che le parti doppie sieno uguali fra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascuna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto, che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d'identità, e di diversità. Una certa identità, ed una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. Il contrario è di un disgusto universale.

Antecedentemente vi ho parlato della perfezione, e vi ho detto che essa secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose, per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta, ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura, che la conoscenza della perfeziòne in se è piacevole. Vi ha dunque un bello risultante da questa conoscenza. Una tal bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto

la dottrina wolfiana, che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione: ma, appoggiato su l'esperienza, convengo cogli altri filosofi, che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole; ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa, che il fine delle arti meccaniche è di provvedere ai bisogni, ed ai vantaggi della società: da ciò hanno origine tante macchine differenti, che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati costantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa, qualunque macchina che s'intraprende, per ben riuscire fa d'uopo prendere le vie più semplici.* In effetto quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che si impiegano non son mezzo, ma cose inutili allo scopo, che si ha in veduta. Se io intraprendo un viaggio col solo fine di giungere, in un certo luogo, perchè potendo commodamente giungervi per linea retta, che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva e tortuosa? Questo principio guidò l'artista, che concepì l'idea de' molini ad acqua, per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione, bisognava, per macinare il grano, impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incommoda il far così girare una pesante mola. L'ingegno umano comprese, che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile, e più celere, impiegandovi la forza dell'acqua, e la bella invenzione de' molini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l'invenzione della scrittura alfabetica, e quella della stampa. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie le più corte, per mezzi semplici, giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di alcuni pochi segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stampa moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera; essa evita la gran moltitudine delle varietà, e degli errori de' copisti.

Concludiamo, che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi, guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi, conduce al fine.* Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§. 77. Se vi ha un bello fisico universale, donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che è bello in un tempo è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo è difforme in un altro.

Un gentiluomo che cinquanta anni addietro fosse comparso vestito secondo la moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava, fra le altre cose, allora portare una lunga coda a' capelli; e questi dovevano essere aspersi della polvere di cipro: nell'estate l'abito doveva esser di seta; e

dovevasi portare una spada in situazione orizzontale. Chi fosse comparso co' capelli tagliati, neri ed inculti, e senza la coda, nell'estate con un abito di castoro avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un'indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L'abito de' greci consisteva in un gran manto, che si mettevano sopra le spalle, ed era attaccato con fibbie. I manti de' macedoni rassomigliavano alle nostre cappe da chiesa. I filosofi, e le persone civili camminando per la città portavan le mani sotto il mantello; quei che diversamente operavano, eran riputati leggieri, e come effemminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagime, non conoscendo l'uso de' fazzoletti. Nei tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i greci non si calzavano se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l'uso s' introdusse di calzarsi, adoperavano ordinariamente i sandali a piè nudi senza calzette, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino da' tempi di Solone portavano essi la barba, ed i capelli lunghi: al tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte che vi ha un'associazione d' idee, la quale in origine è meramente accidentale; ma poi è talmente indissolubile, che si riguarda spesso come naturale. In forza di tale

associazione può avvenire, che un oggetto il quale destava piacere, per un' idea più dispiacevole, che gli si associa, riesca in seguito disgustoso; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un' idea piacevole che gli si associa, divenga in seguito piacevole. Gli esempii di queste associazioni son ovvii ai contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recato molti in questi elementi. Un cibo ci piace: ne facciamo un uso smoderato: ciò produce de' dolori; l' idea di questi dolori si associa a quella del cibo, e questo da piacevole che era, diviene disgustoso. I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati in una società giuliva, ed insieme con altri piaceri, l' idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l' arma con cui si ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapriccio, e non si può forse mai più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith, ch'è d'uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui, che potè freddamente ardere in su la sponda l' asse su cui salvossi in occasione di naufragio.

Un' abitazione, che pria ci era gradevole, ci diviene, per la morte di uno de' nostri più cari parenti, molto odiosa, e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa, ove passammo con gioja molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L' impressione che gli si forma, frammischiasi facilmente con quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso

ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare ai re qualche forte sventura, si suol servirsi di persone, che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L' immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri, e sui nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato, e nel futuro; ma per le idee necessarie, che associa alle impressioni presenti.

Nella logica mista vi ho spiegato come in forza dell' associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell' autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà de' nostri gusti. Essa produce, che quello che sembrava bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembra bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune, che si usi eziandio dalla classe più bassa della società civile: allora coloro, che bramano di distinguersi, lasciano di usarlo, e si trova un altro modo di abbigliamento, il quale per se stesso o indifferente, o alquanto brutto, perchè viene usato dalla classe più nobile della società, acquista la potenza di piacere (1).

(1) Non è raro veder taluni, anzi molti, e nel parlare, e nel gestire e nel passeggiare, non che nelle stravaganze del vestire imitare i difetti di persone per qualche lato celebrate e stimatissime, o per le quali hanno concepito un grande affetto. E per costoro viene a proposito veramente l' esclamazione di S. Agostino: *O quam deplorabilis est error hominum, qui clarorum virorum quaedam non recte facta laudabiliter imitari se putant.* « Oh! quanto deplorabile è l'errore di quegli uomini, che « credono imitar con lode i difetti di persone illustri! » — Certe opinioni si adottano solo, perchè furono le

È evidente, che tali decorazioni non possono piacere, in forza delle idee associate, se non in-

opinioni di uomini celebri. La maggior parte non ha altro gusto che per le cose che piacquero a qualche personaggio stimato. Così spiegasi perchè in certi antichi tutto bello, tutto inimitabile, tutto superiore si giudica a quello che possa fare e faccia un moderno. Cominciammo fino dagli anni primi a sentire sperticate lodi delle loro opere, molta fatica ci costò il loro studio, le vedemmo ammirare da uomini stimabili e celebri; talchè or giudichiamo mentecatto chi non si formò idoli di quegli uomini che di generazione in generazione furon sempre incensati. Si osservi che generalmente il merito degli Scrittori e degli Artisti è in ragion diretta dell'antichità: un secolo più, un secolo meno può dare o togliere pregj inimitabili!! — Talvolta però si precipita in un eccesso opposto, e dispregiando in tutto quelli che sono e debbono essere i maestri di color che sanno, si ammirano alcune produzioni, le quali altro merito non possiedono che una novità meschinissima. Ogni secolo poi ed ogni età ha gusti particolari; un uomo di genio che si distingua per qualche sua maniera particolare di scrivere, di pensare ec. si trae seco il *servum pecus* degli imitatori, che senza il di lui talento non fanno che copiar goffamente i difetti. Così nacquero i *petrarcheschi*, i *michelangioleschi*, e a' nostri giorni gli *ossianeschi*, e certi altri i quali senza il genio di Gualtiero Scot, del Manzoni, del Bulver, del Grossi ec. vanno scrivacchiando libri che resteranno presto obliati, come i poemi epici di chi volea seguire l'orme del gran Torquato, e dell' Ariosto. La Gerusalemme e il Furioso invogliaron tutti a cantare in ottave le battaglie e gli amori. Oggi son di moda i romanzi storici i quali per la qualità indefinita di immorali, o per le inette imitazioni che ovunque inondano hanno quasi resi contennendi i pochi buoni scrittori in questo ramo di letteratura apparentemente facile, e sempre lusinghiero.

tanto che esse sono esclusivamente all'uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di politezza, e di gusto, ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione, d'imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitar tutto ciò, che all'esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati; e si occupano a sostituirne degli altri, che dapprincipio prendono corso, e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia, o di comodità, fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose, o troppo incomode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono vili, e si abbandonano; e così si forma il circolo della moda. L'associazione accidentale delle idee è dunque il principio della mobilità della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due spezie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o per associazioni di idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono, se non che per associazioni d'idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due specie di gusto: l'una giudica delle bellezze, che hanno il loro fondamento nella natura dell'uomo; l'altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reco un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli neri: i vecchi gli hanno bianchi. L'idea de' capelli neri è dunque naturalmente associata all'idea piacevole di gioventù,

quella de' capelli bianchi all' idea dispiacevole di vecchiaja. Supponghiamo, che un uomo vago di comparir bello e giovane concepisca l' idea di abbandonare la polvere di cipro pei suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associi negli spettatori colla idea della sua gioventù: un tal uomo abbandonando la moda della polvere di cipro, abbandona una moda contraria all' associazione naturale delle idee per render amabile un giovine; e vi sostituisce una moda uniforme a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi, e può corrompersi.

§. 78. Tutto ciò nell' atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto, e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento del bello. L' associazione delle idee può render piacevole un' idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre, che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l' idea associata, sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembrava bello, ci divenga coll' associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l' origine di una nozione, o di un' idea nuova; quindi non possono spiegare l' origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L' associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in se stessa, può divenire piacevole, unendosi ad un' altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l' associazione suppone,

che gli elementi, che si combinano, sieno di lor natura piacevoli, o dispiacevoli.

Nel §. 22. vi ho detto che Wolfio fa generalmente consistere il piacere nella percezione confusa della perfezione, ed il dolore nella percezione confusa dell' imperfezione. Vi ho detto dipiù, che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi, per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell' universo. Egli spiega, per mezzo dell' associazione, l' origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata, che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell' universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi, è una modificazione semplice. Vi sono dunque de' piaceri, e de' dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri, e tali dolori sono meramente naturali, e non dipendono mica da alcuna associazione. Inoltre nell' ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto nella natura; poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti, come un rospo, una serpe ec. sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

Anche nondimeno nella dottrina wolfiana il fondamento del bello, e del brutto è nella natura; poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole e che quella dell' imperfezione sia dispiacevole.

Vi è dunque un bello universale, ed in conseguenza un gusto universale. Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l'organo del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose, una potenza passiva, ed una potenza attiva, relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole da un oggetto bello, che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello i diversi sentimenti parziali, che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che hanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla d'impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modificazione passiva e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento, gusto passivo*. Se colui che è affetto di un tal sentimento, sa distinguere non solamente le diverse sensazioni piacevoli, che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello; ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe; egli esercita il *gusto attivo o il gusto meditato*. Il gusto attivo produce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall'esercizio dell'attività intellettuale su i proprii sentimenti. Vi è un'altra spezie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta, che forma un poema epico, una tragedia ec. quello di uno scul-

tore, che forma una bella statua, senza riferirla ad alcun originale ec. Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento; il secondo gusto di meditazione; il terzo gusto d' invenzione.* Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rossini, costui ha un gusto di sentimento; un' altro, che conosce la musica, può sviluppare le diverse sensazioni di suono e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione; ma Rossini ha esercitato il gusto di invenzione.

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo sperimenta a certe impressioni un ugual grado di piacere, o di dolore. Alcuni spiriti dotati di un gusto squisito, son quasi rapiti fuor di se alla presenza di un oggetto bello. Presentate ad un uomo tale un poema, o un quadro, egli distinguerà in ciascuna parte di questa opera, se i colpi del maestro da lui osservati lo rapiscano, e lo trasportino; nulla uguaglia il dispiacere, che gli cagionano i luoghi trascurati o mal trattati.

§. 79. Sovente nelle opere della natura il bello si offre a noi, circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità, separa dal bello reale tutte le particolarità, che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tutto ciò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa dipiù: sostituisce alle particolarità separate altre particolarità piacevoli: queste sono di due specie, alcune sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano però

sparse nei diversi individui della stessa specie; altre non si trovano giammai in alcun individuo della specie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta, che copiasse servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessorii o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l'effetto, che egli dee avere in veduta. [Se un poeta presentasse su la scena un'azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, correrebbe gran rischio di annojare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire, che noi non vediamo della tragedia, che alcune scene distaccate; gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell' impressione del primo avvenimento, allora che accade il secondo. Ma in una tragedia il quadro dee esser terminato, e ciascuna parte dee tendere alla commozione, che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non solamente le circostanze, che cagionano il tormento e l'affanno de' personaggi, ma quella dell' impressione prodotta in questi personaggi, e de' sentimenti, che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore (1). Al teatro

(1) Se il così detto *soliloquio* è ben fatto e ben col locato da chi scrive dialogo, deve considerarsi più co me una cosa voluta dalla natura, che dall'arte e dal bi sogno di far conoscere agli spettatori o ai lettori gli affetti e i pensieri dell'interlocutore. In fatti debbono i soliloquii aver luogo, quando il personaggio è agita-

il poeta dee riunire in una conversazione di mezza ora tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere, che il bello poetico consista nell'imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non è sommesso ai sensi.

L'analisi separa dall'oggetto tutti gli accessorii o indifferenti, o disgustosi: è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa spezie quelle cose, che concorrono a formare più bello l'oggetto fattizio del poeta; è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di spezie diversa da quello del poeta alcuni accessorii, che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta: è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l'analisi aveva separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità, che si trovano sparse in individui della stessa spezie, o pure riunisce in un individuo qualità, che non si trovano in un individuo della stessa spezie di quella a cui appartiene l'oggetto del poeta (1). Per pingere

to da qualche forte passione, da qualche grandiosa idea; nel qual caso ogni uomo parla da sè, si agita ec. anche senza essere sopra un palco scenico.

(1) Mi sia permessa un'avvertenza relativa al bello artistico. Trattandosi di effigiare qualche divinità, gli angeli ec. forse piacerà una riunione di parti bellissime tra le belle che si vedono in natura. Essa forma un bello detto ideale. Ma, non so perchè, tali accozzi offrono quasi sempre fisonomie scipite e *statuarie*, che perdono moltissimo al confronto con altre le quali sono più fedele imitazione del vero, e come si presenta nella natura bene scelta e ben osservata. Manca alle prime

il suo avaro, Moliere forse prende i caratteri dell'avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo. Apelle per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L'Ariosto nel canto settimo del suo Orlando furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze, che si possono trovare sparse in più individui.

« Di persona era tanto ben formata
« Quanto me' finger san pittori industri,
« Con bionda chioma lunga ed annodata
« Oro non è che più risplenda e lustri:
« Spargeasi per la guancia delicata
« Misto color di rose, e di ligustri:
« Di terso avorio era la fronte lieta,
« Che lo spazio finia con giusta meta.
« Sotto due neri, e sottilissimi archi
« Son due neri occhi, anzi due chiari soli,
« Pietosi a riguardare, a mover parchi,
« Intorno a cui par ch' Amor scherzi e voli;
« E ch' indi tutta la faretra scharchi,
« E che visibilmente i cori involi:
« Quindi il naso per mezzo il viso scende,
« Che non trova l' invidia, ove l' emende.
« Sotto quel sta, quasi fra due vallette,
« La bocca sparsa di natio cinabro;
« Quivi due filze son di perle elette,

l' anima che si osserva nelle seconde, e quando alcune di tali fisonomie straordinarie sono applicate a rappresentare personaggi storici, disgustano assai; perchè gli uomini quali sono in natura si credon sempre differenti da quelli dipinti in tale scelta maniera.

« Che chiude ed apre un bello, e dolce labro;
« Quindi escon le cortesi parolette
« Da render molle ogni cor rozzo e scabro;
« Quivi si forma quel soave riso,
« Ch'apre a sua possa in terra il paradiso.
« Bianca neve è il bel collo, e'l petto latte;
« Il collo è tondo, il petto è colmo e largo;
« Due pome acerbe e pur d'avorio fatte
« Vengono, e van, come onda al primo margo,
« Quando piacevole aura il mar combatte.
« Non potria l'altre parti veder Argo:
« Ben si può giudicar, che corrisponde
« A quel che appar di fuor, quel che s'asconde.
« Mostran le braccia sue misura giusta,
« E la candida man spesso si vede
« Lunghetta alquanto, e di larghezza angusta,
« Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
« Si vede al fin della persona augusta
« Il breve, asciutto, e ritondetto piede;
« Gli angelici sembianti nati in cielo
« Non si ponno celar sotto alcun velo. »

Nelle stanze che antecedentemente vi ho trascritto del Tasso questo poeta vuol descrivere i giardini dell'amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea; ecco separata una circostanza dispiacevole, che nei giardini reali s'incontra: il zefiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e sereno. La tempesta non l'oscura giammai: qui il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità, che non s'incontra giammai nella natura, o pure separa la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader

delle frondi dagli alberi ec. L' acqua che scorre non è torbida, ma sempre trasparente; ecco separato il torbido dall' acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue, che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza, e la distingue dalle altre spezie di composizioni letterarie. Lo scopo, che il filosofo si propone, è d' istruire, e di rischiarare gli uomini, quello dell' oratore è di acquistare su la volontà di coloro, che l' ascoltano, una sorte d' impero, di dare al loro giudizio, alla loro immaginazione, alle loro passioni, la direzione, che conviene ai suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta, lo scopo che egli ha in veduta, e che lo distingue, è di piacere (1). Alcune volte sembra, che egli usurpi le funzioni del filosofo, o dell' oratore. Ma allora si può dire, che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi, per meglio ottenere il suo scopo. La misura, e la rima, che i poeti introducono nel linguaggio non sono che altri mezzi di piacere (2).

(1) Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire e ingentilire i costumi: il diletto è il mezzo che adopera. « Le Muse prenderiano grande sdegno se « affermassimo opera loro essere la cetra e le tibie, e « non la riforma de' costumi, e il raddolcir le passioni « in quelli che usano il canto e l' armonia » (*Plutarco* nel Convito). Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro ufizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori

(2) Filosof. dello Spirito Um., t. 2. cap. VII. sez. II.

Il fondamento di un certo bello poetico, si vede evidentemente essere nel bello fisico. È evidente che in un oggetto bello l' accessorio indifferente, distraendo l' attenzione dalle impressioni piacevoli diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro, che l'accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico, da cui si allontanano gli accessorii o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior piacere di bellezza, di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessorii. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riunite qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa spezie di quella cui appartiene l' oggetto da lui considerato, ma da oggetti di diversa spezie. Per esempio qual cosa dee sembrare più strana, che l' attribuire la sensibilità ai sassi, alle acque, alle piante? qual cosa più irragionevole, che il fare operar queste cose come se fossero persone, e l' attribuir loro il linguaggio? I prodotti di questa specie di sintesi pare, che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente. Non solamente niun effetto dispiacevole producesi dalla personificazione, quando è bene adoperata, ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione perchè diletti. Ogni poesia ancor la più umile e piana moltissimo ne abbonda; e nella prosa non solamente si usa nei discorsi studiati degli oratori, ma eziandio nel conversar comune. Quando

noi diciamo che *i campi son sitibondi*, *o che ride la terra*, *che l'ambizione è inquieta*, *o che un male è traditore*, queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare le proprietà delle cose animate alle cose inanimate. o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte, che nella spiegazione de' fatti della natura fa d'uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. È appunto un fatto primitivo della nostra natura intellettuale, che l'uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, e che, in conseguenza, prova del piacere a riguardarli come animati. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede, od urta in un sasso, in quel momento di turbamento, e di sdegno, ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi, e gli alberi, e le montagne, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione: e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Un de' maggiori piaceri, che dalla poesia rice-

viamo egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo ai nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa, ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità, che ad essi ascrive (1).

Debbo però farvi osservare che la personificazione, o altrimenti la *prosopopeia*, non appartiene esclusivamente alla poesia; essa, come vi ho detto, si trova pure nello stile comune, nei trattati di morale, nei discorsi studiati degli oratori, e fino nei nostri libri santi (2). Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi, terra ridente* ec. Cicerone parlando de' casi, dove l'uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle leggi, nell'orazione per Milone dice: *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata delle stesse leggi: aliquando gladius ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus.* Qui le leggi sono personificate, come se porgessero di propria mano la spada, per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche nei trattati morali, e nelle opere di posato e freddo raziocinio.

« Questa tomba si aprirebbe, queste ossa si « unirebbero per dirmi: perchè tu vieni a men« tire per me, che non ho mai mentito per per-

(1) Lez. XVI. di Rettorica.

(2) Qual maraviglia? I nostri libri santi offrono il modello della più sublime poesia che si conosca.

« sona? lasciami riposare nel seno della verità;
« e non venire a turbar la mia pace per l'adu-
« lazione, che io odio ».

Così Flechier previene i suoi uditori e li assicura per questa personificazione, che l'adulazione non avrà alcuna parte nell'elogio del duca Montausier.

« O spada del Signore, e fino a quando ricu-
« serai di posarti? entra nella tua guaina, ripo-
« sati e taci. Ma come riposerà, avendole il Si-
« gnore comandato di volgersi contro Ascalona,
« e contro le marittime regioni? « (Geremia
« cap. 47.)

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de' vocaboli che li compongono si prendono in un senso traslato. Il vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini, ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice: *la terra è ridente, i campi son sitibondi* non vi ha qui alcuna personificazione, ma solamente una metafora. Ciò è vero; ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animati gli oggetti tutti de' nostri pensieri.

Inoltre, vi è una personificazione la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un'altra che si estende sino alla realtà, fuori del pensiere. La prima è permessa all'oratore, e sotto certi riguardi anche al filosofo. La seconda non è permessa, e non reca piacere, che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (1) attribuisce nella realtà il discorso ad un uccello.

(1) Canto decimosesto stan. 13 e 14.

Questa differenza nasce dall'essere l'oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità*, egli non pretende di dire, che la virtù sia un agente nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato dalla limitazione dello spirito umano, di attribuire nel suo solo pensiere, una certa sussistenza. Ma il poeta narrando de' fatti attribuisce sensibilità e linguaggio agli oggetti inanimati.

§. 80. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi de' rapporti di similitudine, e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico, o nel bello artificiale. Ma vi debbo qui mostrare, che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo, che ci si presenti un quadro, in cui si trovin dipinti dei personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di un'altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico, diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta, poichè in essa si prescinde dalla relazione della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti de' quali dee destarci l'idea, se essa sarà simile all'originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l'immagine e l'oggetto, a cui l'immagine si

riferisce; o pure nella similitudine fra l'idea che desta la pittura, e quella che desta l'oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue, che lo scultore ci presenta: esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

Da ciò segue, che queste due bellezze possono andar disgiunte l'una dall'altra. Se la similitudine fra l'immagine ed un oggetto brutto sarà perfetta, l'immagine aver dee una bruttezza assoluta, ed una bellezza relativa. (1) Se avesse

(1) È da osservarsi che, siccome le Belle Lettere e le Belle Arti sono così dette perchè destinate coi loro respettivi mezzi a presentare oggetti *belli*, deviano qualora prendano a occuparsi di oggetti brutti o fisicamente o moralmente, e peggio ancora se queste due specie di brutto si trovino unite in un solo oggetto. Convengo che simili descrizioni possono aver luogo come le ombre ne' dipinti per maggior risalto alle figure chiare: ma in ogni modo quando per servire alla varietà, al contrasto, al contrapposto, all'intreccio, ec. faccia d'uopo descrivere oggetti brutti voluti dalla natura del tema, conviene con grande arte e bravura saperli mettere in guisa che non offendano troppo. Dante per es. vuol descrivere l'incestuoso adulterio di Francesca da Rimino: ma quanta filosofia v'impiega e quanta delicatezza! si direbbe che lascia ogni cosa sotto misterioso velo. Tutta la storia dell'amor di una donna non volgare è vivamente descritta e rinchiusa in poche linee ma non seduce. Francesca attribuisce l'origine degli errori suoi e di Paolo non a depravazione, ma a nobiltà d'animo ed alla propria bellezza che con ingenuità e consentimento d'angoscia compiange ancora come troppo presto involata. Amò perchè fu amata, e dice che quest'amore non l'abbandona ancora sebbene sfolgorata da Dio nell'inferno. Quella fiamma d'amore sopravvive al gastigo, ma senza empietà: anzi Francesca

una bellezza assoluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Se l'immagine si riferisce ad un oggetto bello, ella dee avere insieme la bellezza assoluta, e la bellezza relativa. Finalmente se l'immagine non si riferisce ad alcun originale essa sarà bella, quando ecciterà l'impressione, che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta, e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiam parlato di sopra.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta, possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà

offre un esempio unico di un dannato che non bestemmia, e vorrebbe anzi pregare Dio per chi sente pietà della sua sciagura. Discolpa un cognato da ogni ombra di seduzione. Si compresero senza parlarsi. Quando ella ha detto che fu baciata, quasi arrossisce ancora di vergogna per la strana conseguenza di quel bacio, e si affretta a compiere il racconto con un espansione che tutto dicendo, e tutto lasciando all'imaginazione, nulla presenta da eccitar le passioni erotiche nel lettore. Paolo non parla, perchè ogni suo detto avrebbe infamata la donna, o volendo scolparsi apparirebbe un ipocrita o un vile. La sua muta disperazione, quello scoppio di pianto quando è compiuta la narrazione è più eloquente di ogni poesia. Francesca piena del suo antico amore con dire che fu delusa nelle nozze lo narra, non si scusa: ella vuole eccitare la compassione, ma non portare in trionfo un delitto. Sventura che quasi tutti i commentatori abbiano fatto a gara colle loro chiose a rendere odioso questo risplendente pezzo di poesia squarciando un velo che ad arte copre il turpe fatto che Dante accennò (Vedi Ferdinando Arrivabene secolo di Dante)

esatta, nel primo caso avrà due bellezze, nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto, che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l'oggetto della poesia, o del romanzo, non è un oggetto reale, la composizione allora non può avere una bellezza relativa, ma una bellezza di perfezione (1).

(1) Per quanto sia alieno da entrare anche di volo in questioni letterarie, non posso qui astenermi da osservare quanto, secondo me, si mostrino inconseguenti certi dotti, i quali pretendono che i soggetti storici introdotti nei romanzi formino un genere di composizione *bislacco* e contrario al buon gusto. Hanno ormai deciso costoro che *tutti* i Romanzi sono una sciocchezza. Che saranno dunque i Romanzi storici, peggiori anche degli altri? — Cose da fuoco — Ma senza entrare a decider del merito de' romanzi in generale, moltissimi de' quali sono dannosi quanto infinite poesie che pur si lodano, per rispondere alla critica fatta contro quelli così detti storici, vorrei sapere se le tragedie, i poemi (i quali non si teme che possan nuocere alla verità della storia) siano più graditi quando si appoggiano a personaggi storici, o a personaggi di fantasia? Credo che tutti convengano, anche perchè gli antichi han fatto quasi sempre così, che nel primo caso piacciono più. Ora perchè un romanzo, in cui si descrive soltanto un luogo senza nome, persone e fatti non mai esistiti che nella imaginazione dello scrittore, dovrà esser più bello di uno, ove il luogo della scena sia Milano e Lecco, o il castello di Kenilvvorth? perchè dovrà interessar meno di certi individui e di certi fatti d'invenzione un Borromeo, un Ferrer, o una Lisabetta e un Leicester, la peste del 1630 o gl' intrighi della corte d' Inghilterra? I soggetti storici sembrano adattati a dar luogo a grandi bellezze *relative*. I lirici, i tragici, gli epici antichi, senza timor di offuscare la verità della storia, trattarono

forme all'origine fisica dei fiumi e de'fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse spezie di bellezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

« Coraggio, o miei pensieri Il primo passo
« V'obbliga agli altri: il trattener la mano
« Su la metà del colpo,
« È un farsi reo senza sperarne il frutto:
« Tutto si versi, tutto
« Fino all'ultima stilla il regio sangue:
« Nè vi sgomenti un vano
« Stimolo di virtù: di lode indegno
« Non è, come altri crede, un grande eccesso:
« Contrastar con sè stesso,
« Resistere ai rimorsi, in mezzo a tanti
« Oggetti di timor serbarsi invitto,
« Son virtù necessarie a un gran delitto.

Ivi, Atto I, scena III.

Lo scellerato che qui vi descrive Metastasio, è un oggetto di orrore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime bene tutta la serie de' pensieri, e delle affezioni, che sogliono aver luogo nell'anima dell'empio, che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di scelleratezze.

§. 81. Il primo de' due pezzi or ora rapportati contiene una comparazione. Arbace dice, che egli non può trovar pace, finchè non ritornerà, colla manifestazione della sua innocenza, caro alla patria, ed al Re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all'acqua, che scorrendo non ha riposo, se non quando giunge al mare. Si potrebbe qui

cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell' anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare però, che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affatti, colla speranza di acquistare l' opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso, di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l' animo in perfetta calma. Or tale non era l'animo di Arbace. In tal caso il pezzo di Metastasio manca di una bellezza relativa, esprimendo un pensiere, che non ha luogo nell' animo di Arbace. Ma checchè ne sia di ciò, è un fatto, che le comparazioni ben fatte e nei luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque, che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse, nel dubbio dell' innocenza di Arbace, parla così da se solo di Arbace.

« Quella fronte sicura, e quel sembiante
 « Non l'accusano reo. L' esterna spoglia
 « Tutta d' un' alma grande
 « La luce non ricopre,
 « E in gran parte del volto il cor si scopre.
« Nuvoletta opposta al sole
 « Spesso il giorno adombra, e vela,
 « Ma non cela
 « Il suo splendor.
« Copre invan le basse arene,
 « Picciol rio col velo ondoso,
 « Che rivela il fondo algoso
 « La chiarezza dell' umor.

Ma queste due comparazioni belle in quanto comparazioni, hanno lo stesso difetto della prima, allora che si riferiscono allo stato dell'animo di Artaserse. Egli è colpito vivamente nell'animo suo dall'assassinio commesso nel padre: è nel dubbio, se l'autore del misfatto sia l'amico Arbace: un tale stato dell'animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque qui fuor di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere, che può aver luogo nell'animo di chi le adopera; ora un tal pensiere non può esservi nell'animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale, a cui non è conforme, viola in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate; son difettose riferendosi a ciò che precede, ed allo stato dell'animo de' personaggi, che le adoperano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità; e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così l'*antitesi* è fondata sopra il contrasto, o l'opposizione di due oggetti. Cicerone nella Miloniana rappresentando l'improbabilità, che Milone avesse il disegno di uccidere Clodio in un tempo in cui tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver trasandato più altre occasioni, nelle quali con più agio e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno, se mai l'avesse formato, accresce la nostra convinzione coll'accorto uso di questa figura:

« Colui dunque, che uccidere non volle prima
« con approvazione di tutti, il volle poi con la-
« gnanza di alcuni? Quello cui ammazzar non
« osò, potendolo con diritto a luogo e tempo op-
« portuno e impunemente, non dubitò poi di
« trafiggerlo, con ingiustizia, in luogo svantag-
« gioso, in tempo contrario, e con pericolo della
« vita? *Quem igitur cum omnium gratia inter-*
« *ficere noluit, hunc voluit cum aliquorum que-*
« *rela? Quem jure, quem tempore non est*
« *ausus, hunc injuria, iniquo loco, alieno tem-*
« *pore, pericolo capitis, non dubitavit occide-*
« *re?* »

E ciò mi porge l'occasione di farvi osservare, che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l'immaginazione, che il confronto e la somiglianza degli oggetti; e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione, o analogia di una coll'altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice « *l'aurora della vita,* » lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze, che somiglianti rendono questi due oggetti: egli vede nel tempo stesso un certo periodo dell'umana vita, e un certo tempo del giorno, così analoghi l'uno all'altro, che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure, perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§. 82. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio

una composizione poetica, sono un insieme di vocaboli destinati a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse, che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? Se un discorso producesse nello spirito una serie di giudizj, senza connessione fra di essi, sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizi presenta un disordine, ed il disordine è disgustoso. L'unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di un'opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell'opera intera: nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo.

L' unità sintetica del pensiere è dunque una legge invariabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.

L' autore che compone un' opera la dirige ad un fine. Secondo la varietà del fine che egli si propone dee adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno per oggetto la conoscenza del vero, ciascun giudizio dee essere vero, e ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La verità in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono conciliabili colla perfezione. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie più semplici. È

questa una legge indispensabile alla perfezione dell' opera, ed in conseguenza alla bellezza, che dalla perfezione deriva. Supponiamo, che ci si proponga questo problema: dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne il risultamento, cioè la somma: vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto: uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte e scriverlo ventiquattro volte sotto di se stesso, come si sogliono scrivere i numeri de' quali dee farsi l' addizione: ed indi eseguire l' addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973; per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice e più breve il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un trattato di aritmetica si adottasse la prima soluzione, un tal trattato non sarebbe perfetto, e mancherebbe di bellezza.

L' oratore il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de' suoi uditori, non dee solamente parlare all' intelletto, ma eziandio al core. Per tal ragione lo stile dell' oratore non dee esser freddo, ma animato. Massillon, nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone, per ultimo fine della sua composizione, lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare nei suoi uditori un salutar timore, ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause che conducono il maggior numero all' eterna

dannazione. Ma ciò non basta, egli vuol commuovere; ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di se stesso con questo bellissimo pezzo: « A voi mi fermo F. M.,
« che siete qui raccolti, e lasciando il rimanente
« degli uomini parlo a voi come se foste soli nel
« mondo, ed eccovi il pensiere, che mi occupa,
« e mi spaventa: suppongo che questa sia per
« voi l' ultima ora e il fine dell' universo, che
« siano per aprirsi i cieli sul vostro capo, che
« abbia a comparire Gesù Cristo nella sua gloria
« in mezzo a questo tempio, e che per non altro
« vi siate qui raccolti, che per attenderlo a gui-
« sa di rei tremanti, contro de' quali si dee pro-
« nunziare o una sentenza di grazia, o un decre-
« to di morte eterna: giacchè, lusingatevi pur
« quanto vi piace, tali morrete, quali siete og-
« gi: tutti questi desiderii di mutazione che vi
« seducono, vi sedurranno sino al letto della mor-
« te; tale è l' esperienza di tutti i secoli; tutto ciò
« che troverete in voi allora di nuovo, sarà for-
« se un conto più lungo da rendere, di quello
« che avete oggidì; e da quel che sarebbe di voi,
« se in questo punto doveste comparire al giu-
« dizio, potete quasi decidere qual sarà la vostra
« sorte all' uscire di questa vita.

« Or vi domando, e vel domando pieno di
« spavento, senza separare in questo punto la
« mia sorte dalla vostra, e mettendomi nella stessa
« disposizione, nella quale desidero, che voi en-
« triate: vi dimando dunque: se Gesù Cristo
« comparisse in questo tempio, in mezzo a que-
« sta adunanza la più augusta del mondo, per
« giudicarci, per farsi il terribile discernimento

« de' capretti dalle pecore, credete che il maggior
« numero di quanti qui siamo, sarebbe collo-
« cato alla destra? credete almeno, che sareb-
« bero eguali le cose? credete, che vi si trovas-
« sero almen dieci giusti quanti non potè tro-
« varne il Signore in cinque intere città? io vel
« domando, voi nol sapete e nol so nemmen io.
« Voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi
« appartengono. Ma se noi non conosciamo quelli
« che a lui appartengono, questo almen sappia-
« mo di certo, che i peccatori non sono de' suoi.
« Ora i fedeli, che qui si trovan raccolti, chi
« sono? i titoli, le dignità non si debbono con-
« tare per nulla, che di queste ne sarete spogliati
« in faccia di Gesù Cristo. Chi sono dunque?
« molti sono peccatori e di quelli che non vo-
« gliono convertirsi: in maggior numero ve ne
« sono di quelli che vorrebbero, ma che differi-
« scono la conversione; moltissimi altri di quelli,
« che non si convertono mai che per ricadere;
« finalmente un gran numero di quelli, che non
« credono aver bisogno di conversione: ecco il
« partito de' reprobi. Togliete queste quattro
« classi di peccatori da questa santa adunanza;
« poichè saranno già tolti di mezzo nel dì del
« giudizio: e poi fatevi innanzi voi giusti, ove
« siete? Reliquie d'Isdraello passate alla destra:
« frumento di Gesù Cristo segregatevi dalla pa-
« glia destinata alle fiamme. Ma oh Dio! dove
« sono gli eletti vostri? e per la vostra eredità
« chi rimane? »

La prima volta, che Massillon recitò questa predica a questo luogo del sermone, tutto l'uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia,

e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a metà. Il mormorio di acclamazione e di sorpresa fu sì forte, che l'oratore ne restò turbato, e tale turbamento non servì, che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l'analisi delle cause, che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato, esse possono ridursi alle seguenti. Le due parti del pensiere, che riguardano il poco numero degli eletti e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore, che dall'oratore si vuole incutere. Egli vien poi più davvicino al suo oggetto, dirige l'attenzione degli uditori su di se stessi: allontana l'ostacolo che si oppone alla commozione, il quale è la lusinga di una vita migliore in appresso, toglie dal futuro giudizio la lontananza, che ne diminuisce l'impressione, rende questo terribile giorno presente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare ai peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere, per l'oggetto che l'oratore ebbe in veduta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso facendo in modo, che una parte faccia attendere l'altra, e che una parte del pensiere non sia terminata, se non che a queste parole: *voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono.*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù con i difetti che l'accompagnavano, ed il vizio colle buone qualità, che ne diminuivano l'orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel

poeta. Egli dee allontanare dal suo Eroe tutti i difetti (1); e per ispirare orrore al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorii di virtù, che ne diminuiscono l'impressione.

L'unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere, nel modo il più semplice, verso il fine, che l'autore ha in veduta, son dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.

§. 83. Abbiamo veduto quali condizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere: ma quali sono quelle, che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza, ed il carattere. La prima richiede, che si scelgano sempre i termini i quali esprimano esattamente le idee; che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame, e la gradazione de' pensieri (2).

La *chiarezza* e la *precisione* del linguaggio son dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione letteraria. L'oscurità è contraria al fine del linguaggio; e la superfluità è contraria alla legge generale della semplicità de' mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Despreaux.

« Tout ce qu'on dit de trop est fade et rébutant;

(1) Ma poi piacerà questo ritratto? Esistono uomini senza difetti? — Esiste un facinoroso senza virtù alcuna, almeno apparente?

(2) Arte di scrivere, sul principio.

« L'esprit rassasié le réjette á l' instant.
« Tutto ciò che è superfluo è insipido e disgustoso;
« Lo spirito satollo all' istante lo rigetta.

Nella ideologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione, e vi mostrai che la sintassi non può essere che una, e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda: *qual regola di bellezza ci guiderà nella scelta della costruzione?* Per risolvere la quistione proposta incominciamo dall' esaminare le diverse spezie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli, che sono i segni delle differenti parti del pensiere, e non se ne enunciano dipiù; ed i vocaboli sono enunciati nell'ordine successivo, uniforme a quello delle modificazioni dello spirito, in modo che il vocabolo, che si dee modificare o determinare preceda quello che lo modifica o lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria*. Quando una di queste condizioni manca, o pure mancano tutte e due, la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice, osserva Dumarsais, è ancora *naturale*, perchè ella segue la natura, cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso.* Si segue o l'ordine della relazione del soggetto colla modificazione, o quello delle cause coi loro effetti, o quello degli effetti colle loro cause. Ciò vuol dire, che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione: *il sole è rotondo.* Dalla causa all' effetto, *Dio ha creato il mondo.* Dall' effetto alla causa, cioè dal paziente all' agente, *il mondo è stato creato da*

Dio. Ora in tutti questi casi lo stato delle cose richiede, che si cominci dal nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito dee prima aver l'idea del soggetto, per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l'oggetto dell'azione di un altro.

Se vi domando: *quando verrete voi?* e rispondete, *dimani*, il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione *io verrò domani*. Non si enunciano dunque nella frase i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere, che si vuole esprimere col vocabolo *dimani*. Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi*. Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

Io l'ho veduto coi miei occhi. Io l'ho udito colle mie orecchie, son proposizioni, in cui vi sono de' vocaboli superflui. Non si vede se non cogli occhi, nè si ode se non colle orecchie: queste espressioni *coi miei occhi, colle orecchie*, son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi sono de' vocaboli superflui, dicesi *pleonasmo*, e voi vedete, che esso pure occorre nell'ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato da Dio*, direte: *da Dio è stato creato il mondo*, voi invertirete l'ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire una relazione fa d'uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi

modi di parole, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata.*

Per risolvere la quistione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risaliamo all'origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto, che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene, che queste due regole sieno in contraddizione l'una coll'altra: spesso, per essere perfettamente chiari, bisognerebbe esser molto prolissi. Il gusto ha cercato di accordarle nel miglior modo possibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge, o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla chiarezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: « Il finito si annienta innanzi l'in« finito: così il nostro spirito innanzi a Dio: così « la nostra giustizia innanzi la giustizia divina «.

Queste frasi sono ellittiche: si sopprime per due volte in esse il vocabolo *annientare.*

La legge della precisione nel discorso ha dunque dato origine al linguaggio ellittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi, che in certi casi dà una energia al linguaggio. Questa energia consiste nell'esprimere, in un modo breve, una certa affezione del nostro spirito. Quando dico *io l' ho veduto coi miei occhi*, oltre del pensiere espresso dai vocaboli: *io l' ho veduto*, vi si aggiunge l'accessorio, cioè si esprime la volontà che ho, che colui a cui dirigo il discorso, sia sicuro senza punto dubitare di ciò

che gli ho precedentemente detto (1). Lungi dunque che, in questo caso, il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile, vi è anzi uniforme. Non ho bisogno di avvertirvi che parlo del pleonasmo ben fatto: se dicessi: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra*. Il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono ellissi difettose perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarii alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massillon: « Or vi domando, e vel domando
« pieno di spavento, senza separare in questo
« punto la mia sorte dalla vostra, e mettendomi
« nella stessa disposizione, nella quale desidero,
« che voi entriate: vi domando dunque: se Gesù
« Cristo comparisse in questo tempio, in mezzo a
« questa adunanza la più augusta del mondo, per
« giudicarci, per fare il terribile discernimento
« de' capretti dalle pecore, credete che il maggior

(1) Sembra con tali frasi che chi racconta voglia rimuovere il dubbio di essere stato illuso da un'imaginazione riscaldata. Così Oreste nella così intitolata tragedia dell'Alfieri, dice a Pilade di aver veduto lo spettro di Agamennone.

« . . . . Io 'l vidi,
« Si con *quest'occhi* il vidi. Ergea la testa
« Dal nero avello; il rabbuffato crine
« Dal volto si togliea con mani scarne,
« E sulle guance livide di morte
« Il pianto e il sangue ancor rappreso stava:
« Nè il vidi sol; che per gli *orecchi* al core
» Flebil mi giunse e spaventevol voce
» Che in mente ancor mi suona . . . ec.

Atto. 2. Scen. 2.

« numero di quanti qui siamo sarebbe collocato
« alla destra ? Credete almeno, che sarebbero
« eguali le cose? Credete ec.

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine: « Or vi do-
« mando: se Gesù Cristo comparisse in questo
« tempio, in mezzo a questa adunanza la più au-
« gusta del mondo, per giudicarci, per fare il
« terribile discernimento de' capretti dalle pe-
« core, credete che il maggior numero di quanti
« qui siamo, sarebbe collocato alla destra? cre-
« dete almeno che sarebbero eguali le cose? cre-
« dete ec. Io vel domando pieno di spavento,
« senza separare in questo punto la mia sorte
« dalla vostra, e mettendomi nella stessa dispo-
« sizione nella quale desidero che voi entriate.

Paragonando queste due costruzioni vi accorgete subito, che la prima è eloquente, e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere, che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l'oggetto della domanda: nella seconda dopo l'oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere. Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si forma un pensiere e nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de' pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad un altra quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l'ordine inverso all'ordine diretto. « In un tempo in cui le questioni filosofiche si

« decidevano coll'autorità di Aristotile, e degli
« scolastici, apparve Cartesio, ed al metodo del-
« l'autorità sostituì quello dell'esame ».

Questa costruzione è inversa. La diretta sarebbe: « Cartesio apparve in un tempo, in cui le
« questioni filosofiche si decidevano coll'autorità
« di Aristotile, e degli scolastici: egli sostituì al
« metodo dell'autorità quello dell'esame. »

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore, poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo; laddove questa circostanza è necessariamente legata alla proposizione: *apparve Cartesio*.

Le leggi dunque richieste, per la bellezza della letteraria composizione, han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice, che nella figurata e altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee, in conseguenza, preferire, nei diversi casi, quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire: *Dio dee esser adorato*, dicessi: *dee essere adorato Dio*, farei una inversione senza alcun motivo, e violerei l'ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci conducono.

§. 84. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal linguaggio destinato ad esprimerlo. Ho, in conseguenza, determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono

regolare il linguaggio. Io credo, che tutte le regole de' rettorici si possano ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L'autore vuole fissare l'attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto. È conforme al fine, che egli ha in veduta, l'incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto, sebbene seguendo la costruzione semplice, l'oggetto di cui parliamo dovrebbe esser enunciato dopo di altri vocaboli. L'autore farà dunque un'inversione in grazia del fine, che egli si è proposto.

« Un funestissimo annunzio son qui a recarvi,
« o miei riveriti uditori, e vi confesso, che non
« senza una estrema difficoltà mi ci sono addotto,
« troppo pesandomi di avervi a contristare alta-
« mente fin dalla prima mattina, che io vegga
« voi, o che voi conosciate me ».

Il celebre Segneri segue qui la costruzione inversa, invece della semplice e diretta: questa sarebbe: « Io fin dalla prima mattina che veggo « voi, e che voi conoscete me, son qui a recarvi « un annunzio funestissimo ».

Ma per qual ragione l'oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? egli vuol fissare l'attenzione de' suoi uditori su la funesta idea della morte. L'idea dunque di *funesto* è la prima, che egli presenta all'uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dall'oggetto dell'azione piuttosto che dal soggetto, e nell'oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto che dal vocabolo modificato: egli dice: *un funestissimo annunzio* invece di *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre, che se il ci-

tato oratore avesse scelta la costruzione diretta; il pensiere, invece di essere uno, si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi ho parlato delle comparazioni e delle antitesi, e vi ho detto, che esse piacciono, perch producono un bello ideale. Qui vi soggiungo, che queste figure piacciono ancora, perchè fanno concepire più chiaramente il pensiere. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio (1). Vi ho detto, che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso: qui soggiungo, che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale, esprimendo la rapidità del pensiere.

I rettorici hanno osservato, che alcune frasi piacciono, o perchè esprimono il sentimento, o perchè l'esprimono con forza. Egli vi ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliarne l'idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico: *io amo, io odio*, esprimo un sentimento; ma è questa l'espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo *se io ti amo?* quel *se*, ed il punto interrogativo in fine della frase, esprimono il sentimento, cioè la passione dell'amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la meraviglia, che in me nasce dall'idea che, voi dubitate del mio amore. Questo *se* dunque, e questo punto inter-

(1) Io credo che il linguaggio figurato sia il linguaggio della natura, non dell'arte. (V. Blair Lezioni di Rettorica).

rogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha dipiù, essa piace, perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne, che hanno un' esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase, che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque qui una similitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito; e perciò un bello ideale.

« O vanità! o nulla! o mortali ignoranti de'loro destini!

Se Bossuet avesse detto: « Tutto non è che vanità, tutto non è che nulla: i mortali sono ignoranti de' loro destini » egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l'animo suo è penetrato: egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell' intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio, ed una commozione dell'animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è dipiù: il fine di Bossuet è di commuovere gli altri; ora per tale oggetto è necessario, che si mostri commosso egli stesso; a questo fine tendono le esclamazioni rapportate.

§. 85. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie de' miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni, laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte, che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore, io vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l'analisi del bello ho creduto, che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. Il *bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di sensazioni. Il *bello poetico* il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall'arte del poeta. Il *bello ideale*, il quale risulta da alcune date percezioni di similitudini, o di diversità. Il *bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito, che all'attiva, cioè tanto alla sensibilità, che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dall'attività sintetica dell'anima.

Negli oggetti belli spesso s'incontrano tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l'occasione di osservare delle similitudini, e delle varietà, che ci piacciano. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l'uniforme concorso ad un fine: e quindi possiamo vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale, e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle spezie elementari della bellezza è importante. Per non averla fatta, alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate la bella natura.* Questo precetto è falso relativamente al bello poetico: è poi vero pel bello ideale, che si riferisce all'archetipo reale della natura. L'analisi delle facoltà dello spirito, spiegata nella psicologia, è il noto da cui son partito, per iscovrire l'ignoto della origine del bello. Il

bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio, e su le diverse sintesi, reale, immaginativa civile, immaginativa poetica ed ideale, son pervenuto alla dottrina, che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare, possiamo facilmente pervenire a formarci l'idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà ed unità. *L'unità nella varietà è dunque l'essenza del bello.* Credo che non può contrastarsi questa illazione (1).

(1) Forse tutti non l'ammetteranno. In prova di che riporterò un brano, desunto *dai primi elementi di filosofia* del ch. *Baldassarre Poli*, ove si trovano molte acute riflessioni, che a me sembrano giustissime. « Il « principio del *bello* fu sottilmente investigato da'Filosofi e dagli Scrittori di estetica, i quali domandarono a loro stessi perchè è bello l'orizzonte, perchè « è bella la rosa, perchè sono belli gli augelli, bello « il canto o la musica, belle la pittura e la poesia? A « questa interrogazione essi risposero tutti assai diversamente. Gli uni dissero che è bella la rosa, bello l'orizzonte, e bella la poesia, la pittura e la musica, « perchè piacciono; altri perchè in questi oggetti « v'ha la *novità* o la *proporzione*, o l'*unità* per la' *varietà*, o l'*abitudine*, o la facile *percezione* de' rapporti, « o la *perfezione*, o la *grandezza* e *piccolezza*, o la *forza*, o la *sublimità*, o l'*attitudine* degli oggetti naturali a porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive. Quindi da ciò si vede che si volle ammettere « un principio unico ed universale del *bello*, qualunque « fosse la sua natura, indefinibile siccome un fatto, ma « un principio insieme vario e diverso secondo la varia opinione dei Filosofi. Tutti questi principii però presi ad uno ad uno non costituiscono il *bello* in « generale, e tante volte non vi garbano menomamente. « Il piacere c'è tanto nel *bello* quanto nel *buono*. Il buon

Se la varietà e l'unità sono gli elementi del bello, *quale è*, domandasi *quella varietà, e quella*

« odore della rosa mi dà piacere, ma questo può venirmi
« anco da un fiore che sia tutt' altro che bello, assai
« men bello della rosa. Il bello della rosa lo ammiro
« quando anche la conosca e la vegga e la rivegga le
« mille volte; dunque il bello non deriva dalla novità.
« D'altronde la novità ci può esser anco nel *brutto;* ed
« allora com'essa può produrre ad un tempo il bello?
« La proporzione è un elemento del bello ossia una cosa
« che può aumentare l'effetto del bello, ma che non co-
« stituisce il suo principio. Un uomo può essere pro-
« porzionato e bruttissimo. Una montagna è spropor-
« zionata, eppure è bella. La luce del sole anche non
« veduta nelle sue rifrazioni o ne' suoi raggi attraverso
« d'un vetro o d'un prisma è bella, quantunque sia
« semplice ed unica, e quindi nel difetto dell'unità per
« la varietà può rinvenirsi il bello. Una poesia può ave-
« re tutta l'unità per la varietà ed essere pessima. Nella
« virtù e nel bello morale che c'entra mai l'unità per la
« varietà? L'abitudine lungi dal formare il *bello*, lo di-
« minuisce e lo annienta. La facile percezione de'rappor-
« ti si riferisce al bello *intellettuale* e non *fisico* o *morale*
« che procede dal sentimento, e che sembra indipenden-
« te dalle idee per la sua immediata intuizione ed appro-
« vazione, e può trovarsi eziandio nel brutto. La per-
« fezione non è che la corrispondenza dei mezzi al fi-
« ne; dunque è distinta dal *bello* che consiste in una
« rappresentazione gradevole indipendentemente dal fi-
« ne, al quale tende questa rappresentazione medesima.
« La grandezza spetta al sublime, ed è una specie di
« bello e non già il bello comune. La picciolezza non
« risguarda agli oggetti grandi che pur sono belli. La
« forza non s'adatta nè al bello fisico, nè al bello mo-
« rale, perchè è bella una pecora senza che sia forte,
« perchè la bellezza risplende nelle donne prive di for-
« za, perchè le virtù della modestia e della mansuetu-
« dine sono belle, sebbene manifestino il carattere del-
« la debolezza e non della forza. La sublimità degli

unità, che son necessarie a costituirlo? Non bisogna tentare di risolvere *a priori* una tal quistione. L'esperienza sola è la guida sicura in tal materia. Essa c' insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi ed in tutti i luoghi.

« oggetti esprime più il bello morale che il fisico: e non
« è così generale come il bello in tutte le sue specie. Fi-
« nalmente il conveniente esercizio delle facoltà sensi-
« tive è un mezzo od una condizione al piacere e non al
« *bello.* Anzi il bello massimamente nel sublime richie-
« de l'entusiasmo e l'ammirazione, che sono contrarii
« al moderato sentire. Tutto questo ci conduce alla
« conseguenza che non è ancora scoperto il principio
« unico universale e veramente primitivo del *bello;*
« ch'esso è forse vario come sono varii gli oggetti e le
« specie della bellezza, ch' esso diventa unico non re-
« lativamente agli oggetti, ma all'anima o al *senti-*
« *mento* così detto *estetico* onde lo si prova; e che sot-
« to tale aspetto è indefinibile ed occulto per la sua
« intima natura al pari di quello del *buono*, non poten-
« dosi distinguere che il *bello* di sentimento o di in-
« tuizione dal *bello* di raziocinio o di ragione, nel pri-
« mo de' quali siam soliti a dire che è bello ciò che
« piace, che una cosa è bella perchè è bella, e nel se-
« condo che questa cosa che piace o che è bella, ne
« piace, ed è bella piuttosto per un motivo che per
« l'altro. Dal che nasce poi quella somma discrepanza
« e varietà di giudizii sul bello, e sul bello particolar-
« mente artificiale, che si veggono tutto dì nelle produ-
« zioni letterarie, o nelle opere della musica e della pit-
« tura e delle altre arti sorelle. » Altri chiamò bello un oggetto composto di parti facili a percepirsi, e che destano una viva sensazione: ma trattandosi di certo bello morale, può dirsi con Platone. « Non ha imagine. Al-
« l'occhio spirituale del saggio è concesso soltanto ve-
« derlo, chè al popolo non si mostra. Lungi da moti
« impetuosi si manifesta con una calma divina, da cui
« scorre un torrente inesausto di felicità. »

Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale, e mutabile. Le verità, che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi, senza perdersi in regioni immaginarie.

§. 86. Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni, che si riferiscono ad un oggetto, troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime*, e che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto, che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e l' impetuosità di un torrente, divien tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città, ci destano il piacere del bello; ma una montagna scoscesa, un luogo solitario, un' antica foresta, ci destano quello del sublime. Una placida giornata di primavera ci presenta il bello, una violenta tempesta, nell' oscurità della notte, il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacere del bello. Un vasto edifizio, un tempio gotico, ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello: ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell' usignuolo produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana, quello del tamburo ci destano il sublime. L' ordine ci sembra bello; ma una gran massa di rupi gettate alla rinfusa dalle mani della natura ci colpisce col sublime.

« Giace l' alta Cartago e appena i segni
« Dell' alte sue ruine il lido serba;
« Muojono le città, muojono i regni
« Copre il fasto e la pompa arena ed erba. *Tasso.*

Il mio rispettabile amico il Cavalier don Luigi di Francia l' imita molto bene ne' seguenti versi, inseriti fra le sue rime già pubblicate.

« Copron deserte ed arsicciate arene
« Ove Menfi già fu. Babel, Cartago,
« Tebe, Sparta, Corinto, Argo, ed Atene
« Di capanne, e tugurii han sól l' immago.
« Atra foresta, e desolata ingombra
« U' la gloria sedea di Troja all' ombra.

L' esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d' uopo far l' analisi di un tal fatto.

Affinchè un oggetto destasse del piacere dee soddisfare uno de' desiderii primitivi. Il bello fisico, ed il bello poetico son relativi al desiderio de' piaceri de' sensi. Il bello ideale, ed il bello di perfezione son relativi alla curiosità. Il bello morale, che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell' altrui ben essere. Il sublime finalmente è relativo al desiderio de la propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desiderii si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza.* Questa è o intrinseca o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nell' opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L' uomo ha un desi-

derio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell' opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un effetto dell' idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande se stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempii questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione, o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l' idea di ciascuna spezie di queste grandezze produce il sublime.

Se nell' oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la volta azzurra del cielo, l' idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L' indefinita estensione dell' Oceano, un' estesa pianura, ove l' occhio non vede confine, un' alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo; un grandioso edifizio, come per esempio le piramidi di Egitto son tutti oggetti, che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L' idea dell' Essere Eterno, che con un semplice volere produce il grande universo; quella di una notturna tempesta, che all' interrotto sfolgorar de' baleni, sembra che in un istante produca, ed annienti la natura; quella di un Annibale, che pel non battuto ed orrido cammino delle alpi scendendo in Italia, reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che producono il sublime,

perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L' idea di un Newton, che pesa l' universo, di un Cartesio, che nella filosofia distrugge l'impero dell' autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L' idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, de' trecento delle Termopili, quella di un eroe, in somma, che sacrifica se stesso pel bene degli altri, che resta immobile all' urto dell' interesse, sono idee che innalzano l' anima col sentimento del sublime, perchè ci presentano una grandezza morale.

§. 87. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinente i pezzi sublimi degli Scrittori.

« Giace l' alta Cartago, e appena i segni
« Dell' alte sue ruine il lido serba.

Qui il Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate, che l' annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa, che annienta una cosa grande, e l' espressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

« Sionne oh Dio! Sionne ahimè qual suono
« Alle vaste tue glorie intima il fine!
« Ingrata! e non ti scuoti? Ahi le latine
« Trombe chieggon tuo sangue in fiero tuono.
« Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
« Coprono interminabili ruine (1).

(1) Sonetto di *Cristoforo Papanti* **nella scelta del Ceva.**

Questi versi sono un bell' esempio del sublime di estensione, e di quello di potenza. Osservate, che un certo suono desta il sublime, perchè si riguarda come effetto di una gran potenza.

Dio disse: *la luce sia e la luce fu*. Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Esso ci presenta un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente tratto d' Isaia (cap. XLIV. 24.) « Io sono, dice il Signore, fa-
« citore del tutto, che solo distendo i cieli, stabi-
« lisco la terra, e niun è meco. Che dico al pro-
« fondo; sii desolato, e inaridirò i tuoi fiumi. Che
« dico a Ciro: tu sei mio pastore, e adempirai
« ogni mio volere. Che dico a Gerusalemme, sa-
« rai edificata; e al Tempio sarai fondato.

Il famoso: *veni, vidi, vici*, di Cesare: l' *io* di Medea, e l' esclamazione di Ajace, sono tre esempii del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea:

« Votre peuple vous haït; votre époux est sans foi:
« Contre tant d'ennemis, que vous reste t'il?—moi.
« Il vostro popolo vi odia; il vostro sposo è senza fede:
« Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? — io (1).

(1) Ecco in qual modo il nostro famoso tragico vivente *G. B. Niccolini* esprime questo sublime pensiero nell'Atto I. Sc. I della sua *Medea*:

Rodope	Armi non hai, nè regno;
	Sola, proscritta e rea,
	Fra tanti mali che rimau?
Medea	Medea.

Quest'*io* eccita l'idea di una grandezza fisica, e di una grandezza morale insieme.

Ajace dice: « Grand Dieu! rend nous le jour « et combats contre nous.

« Gran Dio, rendici il giorno, e combatti contro di noi.

È questo un sublime di grandezza fisica (1).

Nel famoso combattimento fra gli Orazii e i Curiazii, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha preso la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva, che il figlio suo avesse fatto: *qu'il mourut*, egli risponde, *che morisse*. Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sacrifica all'amor della gloria e della patria quello del proprio figlio.

Ciò che fa, in molti casi, la grandezza intellettuale di un pensiere si è, allorchè si dice una

Mi sembra parimente molto sublime la risposta del re de' Messenii a Lisandro. Costui per indurlo a patti di una pace vergognosa, dice:

Già rovesciate al suol dell'arsa Itòme
Stan le rupi e le torri. E se prosegue
La vincitrice Sparta il suo trionfo,
Qual nume vi difende?

Aristodemo, *risponde il re*.

(Monti, Aristod. Atto II, Sc. VII.)

(1) Nelle belle arti il sublime risulta spesso dalla rappresentanza di un essere ispirato, che offra nel sembiante, o nella movenza qualche cosa di soprannaturale e potente. Il Mosè e le Sibille di Michelangelo, ne offrono un esempio tra i tanti che potrei citare degli antichi, de' moderni ed anche de' viventi artisti.

cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò, che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura (1). Eccone degli esempii.

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo: « Allora che « poteva servirsi della vittoria, amò meglio go« derne.

« Cum victoria posset uti, frui maluit.

Egli dà un' idea di tutta la guerra di Macedonia, quando dice: *il vincere fu l' entrarvi*, *introisse victoria fuit.*

L' oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per esser felice. Uno di questi è il gustare

(1) Una certa indeterminata maniera di esprimere un grandioso oggetto, più che il presentarlo minutamente, contribuisce molto a renderlo sublime. Quel non so che d' incerto nelle descrizioni o nelle pitture lascia all' immaginazione un grande spazio da riempire. In quest' illimitato spazio chi legge o chi guarda si figura più di quello che si sarebbe potuto esibire con parole e con le singole parti, purchè quello che si è presentato o detto basti a ridurre l' immaginazione del lettore o dello spettatore al punto di spiegare il suo volo. Si legga a questo proposito un opuscolo del lodato *Niccolini* sul sublime, ove si trovano bellissime riflessioni su questa parte di estetica, le quali una Nota non comporta. Qui osserverò che la solenne impressione del sublime può spiegarsi con le grandi e molte idee che si associano ad un oggetto, ad un personaggio ec. Quel torrente, dirò così, di idee che si risvegliano, alle quali non possiamo prestare attenzione appunto perchè son tante, producono forse quella modificazione indescrivibile dello spirito, la quale influisce anche sul fisico, e fa come sollevar le chiome, e correre un brivido per l' ossa.

gl' innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura, e l'origine. A tal fine vi ho dato un breve, ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello, e del sublime. Il bello, ed il sublime sono sparsi nelle opere della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanto pochi sono coloro, che sanno farne l'analisi! Gli stessi libri santi hanno il loro sublime, più che qualunque altro libro profano. L'estetica è dunque una parte necessaria della pratica filosofica. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de' nostri piaceri, fa d'uopo dunque fuggir l'ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario, e che passa la vita nella meditazione della virtù, e nel sentire gl' innocenti piaceri del bello, che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità (1).

(1) Mi sia permessa un'osservazione, che forse parrà nojosa, non che da cenobita, alla maggior parte dei lettori, in questo secolo sensuale, ma che pure io giudico opportuna per tutti. *Anche i piaceri non vietati, non contrarii a nessun dovere, debbon gustarsi con gran moderazione;* e mi sembra che questa massima, tanto inculcata dalla cattolica religione e sì encomiata fino da alcuni filosofi del gentilesimo, possa dimostrarsi come appresso. L'uomo propende sempre ad aumentare la sua felicità. Abbracciando quanti piaceri onesti gli si presentano, poichè questi non bastano a renderlo pienamente felice, non potrà soffermarsi in tale stato, ma vorrà qualche cosa di più, e quindi si sentirà spinto anche ai piaceri vietati, e presto varcherà il confine prescritto. Si tenga dunque, per quanto può, un poco

CAPO VII.

Delle passioni.

§. 88. Vi sono oggetti, che in virtù della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci

indietro da questo confine; e così eccitato dal desiderio di migliorar condizione, se moverà qualche altro passo, non cadrà in un precipizio; come avviene appunto alla massima parte degli uomini, per mancanza di quella moderazione che bisogna serbare anche in mezzo ai sollievi ed ai piaceri onesti. — Trattandosi poi di lettura, sorgente di molti piaceri intellettuali, credo bene dir qualche cosa in un secolo in cui molto si legge, ma poco generalmente si profitta, o s'apprende il mal costume ed una lunga serie di errori dannosi alla società. A scorno della morale e della filosofia ridonda la repubblica letteraria di libri osceni, empii, incendiarii o per lo meno seducenti, sì antichi che moderni, i quali son disseminati in ogni luogo e avidamente letti da imberbi giovani, da innocenti fanciulli, da tenere donzelle, da uomini ignoranti, da femmine oziose. Quello poi che più fa raccapriccio è il sentirli encomiar dai sofisti, dai libertini, i quali con infernal sogghigno a disprezzo degli anatemi religiosi van dicendo: *leggete pure, i libri son proibiti per chi non sa leggere;* e quasi ciò fosse poco, con quello sporco linguaggio che ognor gli distingue, spesso van facendo a libri scandalosissimi commento anche più scandaloso. So che l'autorità non vale omai più nulla, meno che quando lusinga pregiudizii e passioni: ma se valesse, direi a questi svergognati sovvertitori d'ogni legge e d'ogni costume, che *Platone*, certo non oscurantista, nel libro settimo delle leggi ordinò che i poeti, come quelli che possono più d'ogni altro affascinar la mente e sollevar le passioni, non potesser mostrare ad alcuno l'opere loro, prima che da giudici a ciò deputati fossero state

dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole, un calore ecces-

esaminate ed approvate. Or che direbbe se vedesse non solo mostrati, ma disseminati all' infinito con ogni studio, libri di un' empietà e di un' oscenità che fa inorridire e arrossire chi conserva appena senso di morale e di pudore? Che direbbe se vedesse in mano di *tutti* opere sì ad arte scritte per insinuar l'errore, che fanno logorare per confutarle gl' ingegni più elevati? Ma se l'autorità di un tanto nome non basta, si odano almen le ragioni. Quando invalse un pregiudizio come sarà tolto? Quando il cuore è corrotto chi potrà sanarlo? chi farà tacere i gridi delle passioni infellonite? L'errore che lusinga trova presto seguaci, la verità che inculca il dovere, anche poggiata alle più salde ragioni, più non persuade. La curiosità ci porta a leggere i cattivi scritti come la sete a bere ad una tazza avvelenata; ma la voluttà e tutte le sue conseguenze rendono il libertino incapace poi di gustare ciò che è semplicemente bello e sublime nella letteratura e nelle arti, mentre degradano e snervano l' intelletto. Per conoscere il sofisma ben mascherato ci vuol altro che buon senso naturale, che qualche cognizione attinta nella lettura di alcuni storici, di alcuni poeti, di alcuni filosofi elementari, e chi sa poi di quali massime. — Io so per prova, e la storia lo dice a tutti, che a sradicare qualche pregiudizio, e non sempre vi si giunge, fa d' uopo di gran fatica. Uomini sommi non sempre han potuto liberarsene, anche trattandosi di pregiudizii non corroborati da passioni seducenti: e poi si spera che debba deporsi un errore, presentato con tutto l'artifizio e la mala fede possibile, perchè la ragione deve mostrarlo e perchè alcuno l' ha confutato? E se non si legge o non s' intende la confutazione? se la ragione debole per se stessa e indebolita di più dalle passioni non fa udir che una languida voce, sepolta dai gridi dell'amor proprio e della voluttà? — Ecco intanto i bei frutti della rovinosa massima *i libri son proibiti per chi non sa leggere:* la religione derisa, la

sivo una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti, che ci cagionano piacere o dolore, secondo che sono favorevoli o contrarii alle nostre passioni. La disgrazia, che accade ai nostri nemici, sembra un bene per noi, poichè contenta il desiderio, che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria ai voti, che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestano per alcuni moti nel nostro corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido, e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione, di considerare le passioni per gli effetti, che esse producono nel corpo. Ma questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito umano, e non considera le passioni in se stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, e guidato dalla testimonianza della coscienza; e lascerò ai medici,

scetticismo sulle verità più solenni, la degradazione dell'uomo, l'odio frenetico contro ogni legge, la morale più rilassata, la virtù oppressa, il vizio in trionfo... Ma una nota non mi permette dir quanto potrei e vorrei dire; e quindi tacerò sopra un altro male che nasce dal consumare il tempo più prezioso in legger opere di solo diletto, ovvero studiar libri di scienze disparate, o senz'ordine, senza scelta, saltuariamente, senza principii necessarii per bene intendere. Il danno che ne deriva è o il disgusto a' buoni studj e all'applicazione utile, o l'ignoranza mista all'orgoglio e alla pedanteria: ma perchè in confronto dell'irreligione e dell'immoralità tutto ciò è un male di gran lunga minore, mi contenterò di averlo accennato.

ed ai fisiologi il considerarle relativamente ai cambiamenti del corpo, che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito, che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo quando è violento chiamasi *passione*.

I desiderii primitivi, come abbiamo detto, son sette. Le passioni primarie son dunque sette. Esse sono la passione per i piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza* e coll'Apostolo S. Giovanni *concupiscenza della carne*. L'ambizione, la *curiosità*, l'amore della propria eccellenza, che potrebbe chiamarsi *amor proprio*. La passione della gloria; l'amore della propria società, cui si appartiene, e quello del bene degli altri.

Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Gli appetiti, egli dice, si distinguono delle tendenze ai seguenti caratteri.

1. Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni coi bruti. 2. Non sono continui, ma si riproducono ad intervalli. 3. Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore o minore intensità dell'appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete, e l'amor fisico. I primi due ci furono dati, per la conservazione dell'individuo: il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti, continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi ai loro oggetti rispettivi come al loro fine ultimo; e la prima volta debbono aver

oprato senza punto conoscere il piacere, che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dall' esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l'appetito del tabacco, dell' oppio, e delle bevande inebrianti.

I desiderii, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti ai seguenti caratteri. 1. Non traggon origine dal corpo. 2. Non agiscono periodicamente a certi intervalli; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono 1. Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità. 2. Il desiderio della società. 3. Il desiderio della estimazione. 4. Il desiderio del potere, o il principio dell' ambizione. 5. Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *affezioni* il citato filosofo comprende tutti i principii attivi, il cui oggetto finale e diretto, è di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche e malefiche.*

Il nome poi di *passioni*, conclude Dugald Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di questi principii enunciati; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltrepassare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo, in certo modo, l' impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile (1).

(1) Compendio di Filosofia Morale, p. II. cap. I.

Io vi ho parlato de' nostri appetiti, e vi ho fatto osservare, che la percezione piacevole de' loro oggetti dee precedere le sensazioni, che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire, che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre sebbene i nostri appetiti debbano per la prima volta, aver operato prima di conoscere, per via di sensazione, il piacere attaccato al loro oggetto, pure è incontrastabile che una percezione piacevole di questo oggetto dee prevenire l'operazione degli appetiti; e questi, secondo vi ho spiegato, consistono appunto in queste percezioni piacevoli unite alla percezione dolorosa dell'assenza dell'oggetto. La riduzione finalmente di tutti i principii de'quali parla il filosofo citato alle sette tendenze primitive, di cui vi ho parlato, mi sembra facile.

§. 89. Le passioni enunciate non sono che diversi amori.

Ma siccome l'uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati, così ha una avversione naturale agli oggetti opposti: egli ha dunque una naturale avversione ai dolori de' sensi, all'ignoranza ed all'errore, alla propria imperfezione, all'infamia, ai mali degli altri. Una siffatta avversione quando divien violenta è passione, e può chiamarsi *odio*. Tutte le passioni si riducono dunque all'amore, ed all'odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti ai quali si riferiscono.

L'amore al fine può produrre quello de' mezzi, che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell'odio. Bisogna dunque nell'amore distinguere gli oggetti, che si amano per se stessi da quelli, che si amano come mezzi. Molte volte i mezzi

per se stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L'ammalato odia per se stessi i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L'amore e l'odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello, che tende a toglervela. Se dall' altra parte odiate l' infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desiderii primitivi, può dunque esser desiderato come mezzo, e qualora non sia per se stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli finisce a lungo andare col sembrarci, di avere qualche valore per se stesso, indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nell'origine non abbian potuto desiderarsi, se non che come mezzi a procurarci de' piaceri, pure sono alcune volte ricercate, come se per se stesse fossero proprie a renderci felici: un uomo considerando i dolori, ai quali lo stato d' indigenza conduce, concepisce il desiderio violento, di farsi una fortuna: giunto al punto di esser ricco l' idea dell' indigenza, e de' dolori, che questa accompagnano, si associa talmente all' uso delle ricchezze, che questo gli diviene molto penoso, così nasce l' avarizia; lo avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell' indigenza al dispiacere che sente, spendendo del denaro, o comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del possesso del danaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l' ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l' ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell'amore dell'oggetto sperato, e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ottenere l'oggetto amato nasce in lui il *timore*. Questo, in conseguenza, è un risultamento dell' odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile.

Da ciò vedete, che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione* la quale nasce, quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte, che al di là della speranza, e dell' opinione, si presenti allo spirito come imminente un gran male; in tal caso nasce il *terrore*. Questo quando impedisce l' uso della regione chiamasi *spavento* (1).

Quando l' oggetto amato si riguarda come vicino, e certo ad ottenersi, nasce l' *allegrezza*; quando si riguarda come presente nasce la *gioja*.

(1) Il dispiacere che proviamo della miseria altrui non meritata da chi soffre dicesi *misericordia;* un dolore che comprima il cuore, dicesi *angoscia*, mentre la *mestizia* è un dolor flebile. Se al dolore si aggiungano travagli, chiamasi *tormento;* la *molestia* è un dolor permanente. (Vedi *Gius. Manno* della fortuna della parola).

All' allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioja la *tristezza*.

Quando l' oggetto amato si è perduto nasce l' *afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siam liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che i diversi affetti, de' quali abbiamo parlato, non sono altra cosa, che amore ed odio, i quali prendono diverse forme, per le diverse modificazioni, che loro imprimono le riflessioni diverse su l' esistenza dell' oggetto amato, o dell' oggetto odiato.

§. 90. Ma esaminiamo più particolarmente le passioni primarie.

La passione per i piaceri de' sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli; ma fra queste ve ne sono alcune necessarie alla conservazione dell' individuo, altre necessarie alla conservazione della specie ed altre che non sono necessarie nè al primo, nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nudrimento. La sapienza del Creatore non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore della fame, e della sete, e con gl' insoffribili sfinimenti che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto, che Ella ha congiunto colle naturali funzioni del mangiare, o del bere. Ma gli uomini, i quali non solamente desiderano l' esenzione del dolore, ma eziandio il piacere, non solamente desiderano di mangiare e di bere, per esentarsi del dolore della fame, e della sete, e per sostenersi, ma eziandio per lo piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria*, e *l' ubbriachezza*.

La stessa sapienza eterna volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie, non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti; ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all' atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desiderii al loro piacere, e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l' ubbriachezza, la libidine, producono effetti funesti e contrarii ai fini voluti dall' ordine della natura; poichè son nocevoli alla conservazione dell' individuo, e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiam osservato, non producono il piacere del bello: un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell' udito, e secondo me, anche da quella del tatto. Il piacere del bello quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto ed all' atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale, per una legge della natura comune a tutti gli animali; ma fra tanti individui dello stesso sesso, vi ha qualche cosa, che determina la scelta: ed una tal cosa è la bellezza personale. Sembra, che gli animali non abbiano un tal motivo nei loro macchinali impulsi, e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò che fa nascere quella passione mista chiamata particolarmente *amore*, è appunto la bellezza del sesso (1). Vi può concorrere ad aumentarla

(1) L'amore sensuale può paragonarsi alla favolosa

anche la considerazione dello spirito dell'oggetto amato. Una tal passione è mista, perchè ne con-

Circe che cangiava gli uomini in bruti: e contro questa terribile e dannosa passione non può inveirsi mai, tanto che basti. Dirò qualcosa dell'amore virtuoso, che deve aver luogo solo per l'onesto fine del matrimonio. — Non sempre la bellezza propriamente detta determina l'amore, ma sovente un non so che indefinibile che, a parer mio, nasce da associazione di idee, e rende gradito oltremodo l'oggetto amato, talchè ogni altro in suo confronto non sembra efficiente a produrre l'impressione che quello produce. Con gran filosofia confessa il *Petrarca* che Laura *sola* pareva a lui dotata dell'attrattive del bel sesso, ove dice:

» Chiare, fresche e dolci acque,
» Ove le belle membra
» Pose colei che *sola* a me par donna.

E altrove: . . . . . . » ho sì avvezza
» La mente a contemplar sola costei,
» Ch'altro non vede; e ciò che non è lei
» Già per antica usanza odia e disprezza.

Astrazion fatta dai pregii dello spirito, dalle buone qualità morali, da una certa omogeneità di carattere, le quali cose tutte vincolano due cuori, alcune fisonomie che non presentano le più regolari fattezze, il più bel colorito, ec. ma anzi qualche difetto, colpiscono talora a prima vista, sebbene non si possa render ragione del perchè, in un modo il più deciso. Un fisico di tal sorta, ove sia unito a ottime qualità morali, accende nei cuori ben fatti un amor non soggetto a cambiamento, e che la morte stessa della persona amata non vale a spegnere. Chi si trova nel caso di dover fare la scelta di una compagna, conviene peraltro che usi una gran prudenza, per non si lasciare illudere da una prima impressione. Bisogna rammentare che siccome i colori i più vivaci in natura sono talvolta reflessi da leggieri vapori, così un aspetto leggiadro non è sempre indizio di un'anima bella. I pregii fisici passano, la virtù resta: ma per conoscere dove alberga conviene che l'ani-

tiene delle altre. L'Amante, non solamente brama l'unione corporale coll'oggetto amato; ma desidera ardentemente 1. il ben essere dell'oggetto amato; 2. di essere riamato esclusivamente dall'oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un'applicazione del desiderio generale del bene de'nostri simili: ma a quale de' nostri desiderii primitivi appartiene il secondo? Esso mi sembra derivare da più principii. In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi sia per doni naturali sia per qualità acquistate; e ciò lo bramiamo maggiormente relativamente a coloro, che sono da noi amati. In secondo luogo noi, amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principii

mo non sia preoccupato da passioni violente, che talora accende un bel sembiante. Gli antichi effigiaron l'amore qual fanciullo bendato, e lo è pur troppo: ma poi presto la benda gli è sciolta dalla volutta, e se prima si vedea tutto il lato buono dell'oggetto, poi non se ne vede che il cattivo. Dalla mancanza di prudenza nella scelta di chi deve essere unito con nodo indissolubile derivano la freddezza che col suo gelato alito spegnendo il fuoco d'amore chiama in suo luogo la disperazione e con essa una schiera di discordie, e quindi tutte le infamie che ahi! troppo spesso accadono nella maggior parte de' matrimonii. Niente aggiungerò su quelli contratti per forza, per interesse, per ambizione, per secondarii fini che turpe sarebbe il dire, perchè fiele e non inchiostro mi scorrerebbe dalla penna, tanta è l'ira che nasce in veder profanato, avvilito quello che le sacre carte chiamano, *sacramento grande*, sovente or divenuto manto a' vizii più esecrati che rodono e corrompono la società tutta.

segue l'ardente brama, che nutre l'amante di essere esclusivamente riamato dalla persona che è l'oggetto della sua passione.

Dall'amore nasce dunque la passione che chiamasi *gelosia*. Essa consiste appunto nel desiderio violento di essere riamato esclusivamente dalla persona amata, ed in conseguenza nel dispiacere vivo, che provasi allora che si giudica, esservi nel cuore dell'amata persona dell'amore per altri (1), o pure dal giudicare, che altri possa

(1) Disse bene La Rochefoucauld nascer la gelosia più dall'amor proprio che dall'amore — Oltre l'amore, esiste anche un'altra affezione chiamata *amicizia*. Rara, anzi rarissima, se pure in generazioni volte a libidine e ad interesse può esistere, è l'*amicizia*, nel senso rigoroso che a qu sto vocabolo suol darsi. Il celebre Montaigne dicea: « Ciò che noi chiamiamo ordinariamente amici e amicizia, non è altro che una corrispondenza e familiarità legata da qualche occasione o comodità, per la quale le nostre anime comunican tra loro. » Pure giacchè in coltivarla sommi filosofi ripongono gran parte della felicità che può godersi su questa misera terra, e molto se ne parla, credo opportuno far qualche riflessione, e ciò in grazia de' giovani che tanto vi propendono, e che, a udir loro, par che abbiano un numero quasi infinito di amici. — Consiste l'amicizia in una certa benevolenza più decisa di quella, che comunemente abbiamo per i nostri simili, unita ad un sommo accordo di voleri. Nasce ordinariamente da omogeneità di carattere, di affetti, da stima reciproca di talenti, di virtù; l'eguaglianza d'età pure vi contribuisce, e si appoggia in origine a ciò che chiamasi *simpatia*. Non può aver luogo che di passaggio in cuori corrotti, chè la virtù è il fondamento. Quella che dicono di stringere tra loro persone viziose, dee chiamarsi *reciproca corruttela*, non reciproca benevolenza. L'interesse presto lega tali efimere amici-

esser possessore del proprio bene. Son questi i due casi in cui ha luogo la *gelosia*.

§. 91. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l'ignoranza di

zie, l'interesse presto le cangia in vicendevole odio, ovvero in disprezzo. *Cicerone* i principali doveri dell'amicizia presenta in queste parole: « Debbono pratis« carsi in special modo nell'amicizia il convivere e « ragionare insieme, il darsi consigli, l'incoraggir« si, consolarsi reciprocamente, e qualche volta farsi « delle correzioni (De Officiis Lib. I, cap. 16). » Deve esser bandita tra gli amici l'adulazione, le correzioni debbono esser fatte, quando il dovere lo esige, con delicatezza, non debbono porsi in dileggio le oneste propensioni dell'amico, se non sieno secondo la propria maniera di pensare. Il disprezzo spegne qualunque fuoco d'affetto. Finalmente per sodisfare un amico non si offenda mai la giustizia e la virtù. — Chi ha trovato un vero amico lo tenga carissimo: ma è più raro di quello si pensa il rirovarlo. — Uno sviluppo maggiore di ciò che spetta all'amicizia si può vedere nell'egregio trattato che Cicerone ne scrisse. — Dirò ben poco del così chiamato *amor platonico*, cioè di un'amicizia tra persone di sesso diverso, distinta dall'amore propriamente detto. Questo amor platonico spesso serve di manto ad un amor vergognoso e vietato, se pure non è parto di una romanzesca fantasia. Anche quando non è amore in senso rigoroso, l'affetto tra persone di sesso diverso è sempre molto più che amicizia. Se pure ha luogo in chi non sia punto corrotto, ma padrone della sua imaginazione e alieno da bassi desiderj, l'amor platonico dura pochi giorni; e conviene che non vi si unisca la minima intrinsechezza con l'oggetto che piace. Ove questa incominci, l'amore che creava la fantasia del Filosofo ateniese cangia il suo ingenuo aspetto in una fisonomia procace, e la voluttà gli accende la facella che genera un orribile incendio.

alcune cose. Se un geometra, osserva con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità; perchè quando la verità si è trovata, convien esser costante, non essendoci la curiosità per altro concessa, che per iscoprirla. Così non dee imputarsi a difetto ai geometri l' esser curiosi di nuove verità geometriche; ma dovrebbe loro dispiacere un libro, il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro, che gli uomini non desiderano la novità, se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose, che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili, oltre della curiosità, ha ancora per principio il desiderio per lo piacere, poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli, ne diminuisce la forza, e spesso giunge a produrre il dispiacere della noia.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo, ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta nondimeno tuttavia di novelle forme rivestita, ne restiamo sorpresi, e l' ammiriamo. Quindi una nuova idea, o una nuova combinazione di vecchie idee, produce una passione che chiamasi *ammirazione*, o *maraviglia*, o *sorpresa*.

Se le cose che attualmente si ammirano appajono grandi, all' ammirazione sempre succede la stima, e talvolta anche la venerazione; ma il disprezzo ne segue e lo sdegno, quando picciole ci si mostrano.

L' amor proprio tende a due oggetti; alla con-

tinuazione dell'esistenza propria ed alla propria perfezione. Ogni uomo prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme di orrore alla idea del proprio annientamento. Domandate ai filosofi stessi, che sostengono il domma disperante della mortalità dell'anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L'uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, de' talenti, della virtù, è uno de' più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose che ci rendono più perfetti, c' innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all' effetto della grandezza propria, il quale è l'innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio o superbia*, la quale consiste in un desiderio violento, di essere superiore agli altri (1).

Da ciò nasce ancora *l' ambizione*, (2) la quale

(1) L'*orgoglio* consiste in una esagerata stima di se, la *vanità* in un bisogno smoderato di essere stimato da altri. L'orgoglioso si ammira da se medesimo, non parla che di se, e niente più l'attrista che il vedersi mostrare i suoi difetti. L'uomo vano è contento quando ottiene degli sguardi d'ammirazione, e resta confuso quando niuno bada alle frivolezze nelle quali ripone la sua vanità. Per guarir costoro (le donne specialmente peccano di vanità) convien far vista di non badare alle loro inezie.

(2) La sua etimologia da *ambire* suona *andare intorno, brigare*, dalla voce *am* che in antico latino suona-

consiste nel desiderio violento dei mezzi, che tendono ad inalzarci sopra degli altri come sono le dignità, gli onori, ec.

Da ciò segue pure un'altra violenta passione, che è *l'ira*. Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi, o a persona a noi cara, congiunto coll'odio della persona, da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall'*ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un altro, per l'offesa che egli ci ha fatto (1).

L'orgoglio è pure la sorgente primaria di una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa

va *circum*, e da *ire*, *andare*. Secondo Duclos differisce dall'*emulazione* perchè questa porta a distinguersi fra gli uguali e a cercare il proprio benessere; mentre l'ambizione è un desiderio smoderato di occupar un posto superiore all' ingegno, a' mezzi che uno possiede per ben distrigare gli affari inerenti ad esso. È da osservarsi a proposito dell'ambizione che molte volte è unita alla vigliaccheria: poichè i posti onorifici sono come le sublimi alture ove non giungono che o le aquile o i rettili. Inoltre l' ambizioso è il più miserabile schiavo, perchè ha tanti padroni quante son le persone che giudica utili al suo inalzamento.

(1) Questa selvaggia e violenta passione è la più sragionata di tutte. Quando abbiamo ricevuto un' ingiuria, un danno ec. facendo male all'offensore, il dispiacere da noi provato per l' ingiuria e il danno cessa forse? Non già. Se il male è irreparabile, coll'opprimere vendicandosi chi ci danneggiò si racquista ciò che perdemmo? Ordinariamente la vendetta rende due infelici; l'uno è chi ricevè un danno, il quale vendicandosi nulla acquista, l'altro è chi danneggiò, perchè rimane oppresso dal vendicativo. Bel piacere degno veramente de' demoni! degno de' selvaggi più brutali!

consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici, o nostri competitori. L'invidia è una passione vergognosa e vile, e ciò non ostante è uno de' vizii più generali degli uomini. Lungi dal rallegrarsi al mirare le altrui fortune, la più parte ne sentono rammarico, ed avviene sovente che alcuni prendano avversione a quegli stessi che più amavano, allorchè di troppo li veggono prosperare.

Non poche volte nelle avversità de' nostri amici medesimi sembra, che vi sia qualche cosa, che non ci spiace del tutto; e se ciò è vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità, che ci spiace. Non è già propiamente la loro felicità quella che ci dà dispiacere, ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell'opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercare di acquistarla, senza esserne degno: una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli e bassi artificii, per ottenere una stima non meritata; la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall'amor disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta dei mali de' nostri simili.

§. 92. L'amore verso degli altri prende diverse forme, secondo gli oggetti particolari, a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello de' padri verso de' figli, un amor di parentela, di famiglia, un amore patrio, un amor di amicizia. Conviene dir qualche cosa su i principii di questi diversi amori. Eccovi in breve, secondo Enrico Feder, i principii di cui vi parlo.

I. L' amor di se stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti che con noi sono vincolati, l'idea de' quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna, e gli svantaggi, la felicità, e le sciagure de' nostri parenti appartengono in certo modo anche a noi; i giudizii che cadono sopra di essi, si estendono anche a noi in pari tempo.

II. L'abitudine può dare a certe cose indifferenti un merito a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento e ci spiace l'allontanarcene.

III. Può aggiungersi l'idea del dovere. Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar possano a render ragione del reciproco amor de' fratelli, ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia di ricorrere a fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L'amor de' figli, oltre le comuni basi della benevolenza fra consanguinei, dipende se non in tutto, almeno principalmente dall' idea e conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute.

Intorno all' amor paterno, secondo il citato autore, si ravvisano le seguenti basi particolari.

I. L'inclinazione comune generalmente a tutti gli uomini, a mostrarsi buoni, e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti, e bisognevoli di ajuto.

Se più intenso ravvivasi di sua natura l'amor materno, che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza, che essa ha di ravvisarlo come suo, e dall'esser costretta a divenir ne' primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

II. La similitudine che si scorge fra il padre, ed il figlio.

III. Ella è per l'amor proprio una gradita idea quella di moltiplicar se stesso, per così dire, di riprodursi, e prolungare, in qualche modo, la propria esistenza in quella del figlio.

IV. Ancora l'orgoglio e l'interesse influir possono ad aumentare l'amor paterno. L'avere persona dipendente da se, un difensore di più, un appoggio in vecchiaja ec.

Feder si propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d'appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all'amor paterno la propensione, che pe' loro figli mostrano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali, ma soltanto da fisici principii? A tale obbiezione egli risponde così: « Possono i motivi dell'amor de bruti verso « i loro parti, essere almeno in gran parte eguali « a quelli degli uomini. Compiacenza in ciò che « loro assomiglia, simpatia, sembrano essere « qualità non ripugnanti all'idea di questa classe « di esseri animati: si direbbe anzi che prova « singolare ne diano nella tenerezza, che mo- « strano pei loro parti. È per altro probabil cosa, « che ciò proceda in gran parte da basi a noi « ignote, e tali forse, che se le conoscessimo, non « ci sembrerebbero allora opre d'amore, o di

« benevolenza. In quanto agli uomini non si « possono ammettere queste celate basi, fino a « tanto, che tutto ciò che ne emerge può essere « spiegato in altro modo » (1).

v. Questa dottrina mi sembra falsa. L'esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori, ed i proprii figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell'amor paterno, filiale e di famiglia?

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre sollecitudine, premura del ben pubblico; ma consiste sovente in un certo attaccamento al natio paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza, che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo, anche senza che si trovi la sua patria più bella, e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio sono, secondo Feder, le seguenti.

1. L' amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro*, vince assai facilmente presso di noi, in confronto di ciò che ci è straniero.

2. L' associazione delle idee unita al potere, della propria speranza ed abitudine. Il natio paese è circondato da molti luoghi, ne' quali fummo sovente con gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l'abitudine; poichè quella sola può appagare quei bisogni, che questa ci ha creati, come

(1) *Feder*. Ricerche Analitiche sul cuore umano. t. II. lib. 2. p. III. c. IV. par. LXXVII. e seguenti della traduzione italiana.

di vedere quelle persone, di trovarsi fra quegli oggetti, ai quali trovammo lungamente cotanto sollazzo.

3. L'amor di se stesso, e l'interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i proprii più importanti beni, che non può trasportare altrove.

4. Finalmente la gratitudine, e quella lodevole massima, che l'uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (1).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa egli tanto ami nella sua patria: e questi risponde così:

« Tutto, signor: le ceneri degli avi,
« Le sacre leggi, i tutelari Numi,
« La favella, i costumi,
« Il sudor che mi costa,
« Lo splendor che ne trassi;
« L'aria, i tronchi, il terren, le mura, i sassi » (2).

§. 93. Le passioni sono desiderii violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali, e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale, ed alla nostra felicità. Sotto due aspetti dobbiamo dunque considerare l'influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, iu primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all'adempimento del dovere, ed al conseguimento della felicità.

(1) Id. cap. V.
(2) E Cicerone 1. *Off. Chari sunt parentes, chari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium charitates Patria una complexa est.*

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni, e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizii: son esse come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose, che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione, ciò che per lo più attacca gli uomini ad un'opinione piuttosto che ad un'altra, troveremo, che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni. Questo è il peso, che da una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbj. Non si richiedono altre prove, dice l'autore dell'arte di pensare, fuorchè quelle che ogni giorno vediamo, cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione, e di un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose, ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò, che è loro vantaggioso: laddove gli altri non avendovi alcun interesse, ne giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti; poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima; nulladimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento, il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori, che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale o acquistata in coloro, ai quali hanno concepito dell' avversione; o che in qualche cosa si son opposti ai loro sentimenti, desiderii, e interessi? Ciò basta, perchè tutto ad un tratto eglino divengano nel

loro concetto temerarii, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto: qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti. e si giudica, che le cose siano quali la passione vuole, che sieno.

Le passioni molte volte ci menano ad errori. È questa una verità incontrastabile: *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità*. È questa un' altra incontrastabile verità. Risaliamo all' origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un' analisi incompleta dell' oggetto, esse facendoci guardare l' oggetto per alcuni lati solamente, ed occultandoci gli altri lati, ci fanno formare su l' oggetto stesso de' giudizii falsi. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un'accurata analisi dell' oggetto, esse cel fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano, in conseguenza, allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all' interesse personale di qualunque classe di cittadini; se gl' individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile, e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l' oggetto per alcuni

lati, ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra: egli insegna nuove verità, propone nuovi metodi: questi ritrovamenti son contrarii alle dottrine ed ai metodi in vigore: i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell' avversione per le nuove dottrine, e per l' autore ancora; e senza esaminarle completamente, le rigettano. I loro ragionamenti, in sostanza, si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell' errore; la buona opinione che abbiamo concepito di noi stessi, e la nostra gloria, sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espressamente questo raziocinio, pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un'avversione alle nuove dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò, che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all' errore.

L' aspetto dell' universo commuove l' anima grande di Newton: egli concepisce la forte passione di conoscere le leggi dei fenomeni fisici, ed il sistema dell' universo: egli intraprende penose meditazioni: decompone la luce: detta le leggi agli astri (1), e pesa l' universo. Una forte

(1) Direi scopre *le leggi* degli *astri;* perchè il *Newton* non fece altro che scoprire le leggi alle quali gli assoggettò il Creatore.

passione di conoscere, e quella della gloria letteraria, facendo considerare l' oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento della verità.

§. 94. *Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili*. È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempii l' attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla e di Mario; gli orrori del triumvirato, ne sono un esempio sufficiente.

Le passioni menano alcune volte ad azioni generose ed utili alla società È questa pure una verità di fatto. Se l' ambizione, la vendetta, l' invidia, l' avarizia, spingono ad azioni abominevoli; l' amor della verità, quello della gloria, quello della patria, e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l' amor della gloria, e quello della patria produsse nei greci e nei romani, ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad azioni male in se se stesse, e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle, che spingono ad azioni buone in se stesse, e viziose riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle, che spingono ad azioni buone tanto in se stesse, che riguardo al fine. La vendetta, per cagion di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in se stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine, poichè proporsi per fine il male altrui è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l' avarizia, in tal caso spinge ad un' azione buona in se, ma malvagia

riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell'altrui ben essere spinge ad un' azione che è lodevole non solamente in se stessa, ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizii riguardo agli effetti morali delle passioni.

I desiderii primitivi, de' quali abbiamo parlato, sono incessantemente, come disposizioni naturali nell'uomo. Con essi soli l' uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui domandare: l' uomo, nello stato attuale della sua morale esistenza, potrebbe egli operare, e menar la vita, mosso solamente da questi desiderii e senza di essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongo, che un individuo del genere umano, sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete; ed a guarentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi, che lo circondano; che egli abbia una compagna del talamo; io posso ben concepire, che costui menerà la sua vita mosso dai soli desiderii, e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo core. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non è impossibile; ed ha alcune volte avuto la sua esistenza (1). In un tale stato io non

(1) Senza ammettere un genere di vita selvaggia, mi sembra che molti uomini, tra il volgo specialmente, siano nello stato che l'A. giudica *senza passione*. Mi piacerebbe dire *senza passioni violente*.

concepisco nell' uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desiderii primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l' uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale; egli vive e muore a se solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora, che alcuni de' desiderii primitivi divengano passioni, è necessario di supporre, che uno o più desiderii divengano passioni. Nel primo caso l' uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose, che dee ricercare. Egli eserciterà un'influenza notabile o felice o funesta su i suoi simili: egli farà dei passi verso il suo moral perfezionamento o dei passi in direzione contraria.

Se poi l' uomo sarà agitato da più passioni, fa d' uopo considerare due casi: o queste passioni sono convergenti ed allora maggiormente l' uomo serberà l' unità del piano nella sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l' una sarà più dominante su l' altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l' uomo animato da una passione dominante; se l' amore che egli avrà per l' oggetto della sua passione sarà maggiore dell' amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca, e la romana ce ne somministrano molti esempii.

« Ami tanto la vita e sei romano?
« In più felice etade agli avi nostri
« Non fu cara così. Curzio rammenta
« Decio rimira a mille squadre a fronte.
« Vedi Scevola all'ara, Orazio al ponte,
« E di Cremera all'acque,
« Di sangue e di sudor bagnati e tinti
« Trecento Fabj in un sol giorno estinti (1).

La storia de' Macabei nel vecchio testamento e quella de' martiri della chiesa nel nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio, e del Redentore Divino?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande, e di sublime, in grado eminente nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male (2).

(1) *Metastasio*, Catone in Utica.

(2) Le passioni principali sono l'amor dei piaceri, l'amor del proprio ingrandimento: da queste derivano tutte le altre, non esclusa l'*avarizia*, cioè l'amor disordinato ai beni di fortuna, come denari e roba. — Credo utile mostrare alcuni caratteri e rapporti de' vizii principali. L'amor disordinato del piacere avvilisce l'uomo, e lo pone quasi a livello dei bruti, ottenebra la sua ragione e lo spinge ad azioni ingiuste e vergognose. — L'amor disordinato di ingrandirsi incita ad opprimere, calunniare, spogliare de' loro beni gli emuli; e quando è unito all'avarizia rende l'uomo carnefice di se stesso, e tiranno de' suoi simili. L'uomo ambizioso può immergere in mali incalcolabili le intere popolazioni, ma qualche volta fa del bene per interesse;

Quando si dice ad uno studioso della filosofia: a che fine fate voi tanti travagli, che non vi re-

può anche disgustarsi di una vita agitata, ed un rovescio di fortuna può indurlo a considerare le dignità, le cariche ec. come un'ombra che passa; e dirigendo la sua energia a miglior fine può divenire il benefattore dell'umanità. Il voluttuoso per farsi amare, talvolta si rende utile altrui, si mostra benefico, e l'età spegnendo il fuoco della libidine, può fargli ritrarre il piede dal lubrico sentiero e precipitoso che calca. Ma l'avaro, sebbene non rechi sì vasti danni, come può recarli l'ambizioso, pure non fa mai bene ad alcuno, e a misura che cresce nell'età, divien sempre più egoista e tenace. Questo turpe amor del denaro, che prende in vecchiaia talora anche quei che furon prodighi in gioventù, cresce col crescer delle ricchezze; e però dicea ben Plutarco: che siccome non deve aspettarsi un colloquio da un morto, così non deve aspettarsi da un avaro un benefizio. — Qualunque poi sia il rapporto tra i vizii a cui danno origine le passioni mal regolate, è certo che un vizio non è mai solo, e che le passioni tutte non frenate in principio e non regolate portano a gravi danni. Il dominio di esse, non già la loro estinzione, che è impossibile, forma il vero saggio, il quale non è più degli altri sicuro dai loro attacchi, ma sa respingerli a tempo, e sa talvolta servirsi delle passioni stesse per combatterle, come un pilota sa profittare de' venti contrari per far viaggio. L'uomo veramente virtuoso è colui che tutte in sè riunisce le virtù. Le principali e come fonte delle altre sono: la *prudenza*, cioè l'abitudine di agire secondo la retta ragione, intorno a ciò che è buono o cattivo per l'uomo; la *giustizia*, cioè l'abitudine di dare a ciascuno ciò che ha diritto di avere; la *fortezza*, cioè l'abitudine di respingere a qualunque costo ciò che può trarre ad agire contro la retta ragione; la *temperanza*, cioè l'abitudine di moderare gli appetiti non retti. Dalla prudenza derivano la *previdenza*, la *circospezione*, la *destrezza*. Dalla giustizia dipende la virtù della *religione*, della

cano alcun guadagno? applicatevi alla giurisprudenza, alla medicina ec. se volete esser ricco. Se l'amor del guadagno lo colpisce, è segno, che costui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al di sopra dell'ordinario. La scienza nulla ha da sperare pel suo progresso da costoro. Finchè l'uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *Il sapere mi è più caro che la vita. Questa mi diviene odiosa coll' ignoranza;* egli non diverrà grande giammai, egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

gratitudine, della *liberalità*, dell' *affabilità* e *lealtà*. Dalla fortezza dipende la *magnanimità*, la *pazienza* e la *perseveranza*. Dalla temperanza dipende l' *astinenza* e *sobrietà*, la *castità*, la *mansuetudine* e *la clemenza*, la *modestia*, l' *umiltà* e l' *urbanità*. Chi di una sola virtù è privo non merita il titolo di virtuoso, perchè una virtù per esser veramente tale non può andar disgiunta dalle altre, e si può dir di esse con Metastasio:

« *Sono* faci che splendono insieme,
« Nè una ha luce, se l'altra non l'ha.

Una nota non mi concede altro che accennar le cose; il loro sviluppo è rilasciato a chi insegna — (Vedi l'Etica del celebre *Stellini*).

AVVERTIMENTO

Il Riassunto della Filosofia morale è stato dall' Autore riunito a quello della Teologia naturale, e si trova in fine del Volume seguente.

INDICE

DELLA FILOSOFIA MORALE

CAPITOLO I.

Dell' influenza della volontà su l' intelletto.

CAPITOLO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà.

CAPITOLO III.

Del bene, e del male morale.

CAPITOLO IV.

De' rapporti fra la virtù, e la felicità.

CAPITOLO V.

Si deducono da' principii esposti, tutti i doveri dell'uomo.

CAPITOLO VI.

De' mezzi per esser felice.

scorso, sono altre due regole invariabili del bello dell'enunciate composizioni. In alcuni casi, per serbar queste regole, dee ricorrere alla costruzione figurata. Le quattro regole di cui abbiamo parlato ci sembrano sufficienti a render ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Vi sono quattro specie elementari di bellezza, la fisica, la poetica, l'ideale, e quella di perfezione. Il bello, in generale, consiste in una certa unità nella varietà. 380

86, 87. Il piacere del sublime è diverso dal piacere del bel'o. Il primo è un effetto dell'idea di grandezza. La grandezza è o di estensione o di potenza. La potenza è o fisica o intellettuale o morale. L'idea di ciascuna di queste grandezze produce il sublime. La dottrina del bello, e del sublime si chiama *estetica*. Per aumentare la somma de' piaceri fa d' uopo quando non manca il necessario, passar la vita nella conoscenza della verità, nella pratica della virtù, e nel gustare gl'innocenti piaceri del bello. 394

CAPITOLO VII.

Delle Passioni

88. Alcuni oggetti ci sono piacevoli per natura; alcuni altri lo sono perchè conformi, o contrarii alle nostre passioni. Dugald Stevvart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii, ed affezioni. Tutte queste diverse specie di tendenze si possono ridurre alle sette tendenze da noi enunciate. Quando queste tendenze divengono violenti si chiamano *passioni*. 402

89. Tutte le passioni sono o amore o odio. Vi sono passioni secondarie; e queste nascono dall'associazione delle idee. 407

90. L'impressione del bello, unita alla propensione naturale per sesso diverso, produce la passione mista chiamata *amore*. Dall'amor nasce la *gelosia*. 410

91. Dalla curiosità nasce l'ammirazione. Dall'amor proprio hanno origine l'orgoglio, la ambizione, l'ira, la vendetta, l'invidia. Dall'amor della gloria viene la vanità. Dall'amor disinteressato degli altri viene la *compassione*. 415

92. L'amor di famiglia può derivare, secondo Feder, dall'amor proprio, dall'abitudine di convivere, e dalla considerazione del proprio dovere. L'amor de' figli verso il loro padre, oltre le accennate basi, dipende pure dalla conoscenza delle beneficenze dai loro genitori avute. L'amor del padre verso i proprii figli, secondo il citato autore, ha le seguenti basi. L'inclinazione generale verso i fanciulli, la similitudine fra il padre, ed il figlio. L'inclinazione a perpetuare la propria esistenza in quella del figlio, l'interesse proprio. Non procede un tale amore secondo lui, da alcun fisico principio. Ma se la similitudine fra il padre ed il figlio può riguardarsi come un principio fisico, la dottrina del citato autore è falsa. L'amor della patria ha, secondo lo stesso, le seguenti basi: l'amor proprio, l'associazione delle idee, l'abitudine. 419

93. Le passioni distraendo l'attenzione da alcuni lati dell'oggetto, ci menano in errore. Le passioni destando l'attenzione, e facendoci intraprendere un esame diligente dell'oggetto, ci menano alla scoverta della verità. 423

94. Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili. Esse menano alcune volte ad azioni generose, ed utili alla società. Uno stato, in cui l'uomo sia senza passioni, ma operi mosso da' soli desiderii, che hanno per oggetto la conservazione dell'individuo e della specie, è possibile. In un tale stato l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile su i suoi simili; nè farà alcun passo verso il suo moral perfezionamento. L'uomo può avere o una o più passioni. Avendo più passioni, queste possono essere o convergenti o contrarie. Se avrà una sola

passione, o pure più passioni convergenti, vi sarà unità nel piano della sua condotta. L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. Senza passioni forti non vi sarà alcuna cosa di grande nelle azioni degli uomini, sia in bene, sia in male. 427

FINE DEL VOLUME QUINTO.